في المصطلح الفلسفي «المثال والواقع»

عدنان بن ذريل

نتحدث اليوم[1]، عن المصطلحين المتقابلين: - المثال، والواقع-، محاولين التدقيق في دلالة المفردات التي ترتبت عليهما عبر العصور، مثل مثالي، ومثالية، وواقعي، وواقعية وسواها؛ وبالتالي التعريف بكل منها، والكشف أيضاً عن تاريخية كل منها، معتمدين في ذلك كعادتنا على الجانبين، النظري والتاريخي للموضوع..

× عدنان بن ذريل: باحث سوري، متخصص في الفلسفة، نشر له اتحاد الكتاب «اللغة والأسلوب»، «اللغة والدلالة». وفي الفلسفة «الفلسفة وبرهانها»، «المجادلة الحضارية».

١- تعريفـات وشـــروح

المعلم (لالاند) في قاموسه الفلسفي يعرّف المثال بقوله: - (المثال) هو مايرضي الذكاء، والعاطفة الانسانيين في الحركة الطبيعية التي لاتجاه الفكرة نحو الحياة المتناسقة للأشياء(٢)-؛ ثم يورد قول سبنس: - (المثال) ليس سوى الحركة الطبيعية للفكرة نحو حياة منسجمة كلياً... انه الروح في قوانينه الحية، المثال ليس صورة، وإنما هو قدرة(٣).

وأما (المثال المحدد)، مثل مثال جماعة من الجماعات، أو مثال مجتمع من المجتمعات، فيقول (لالاند) أنه مايفترضه أناس هذه الجماعة، أو هذا المجتمع أنه (النموذج الكامل) لنظام من أنظمة أفكارهم، أو (المثل الأعلى) لنظام من أنظمة سلوكاتهم(٤)؛ ثم رداً على ملاحظة لاشيلييه أن المثال شيء غائم، ومشكل، يقول إن المثال على العكس هو شيء محدّد، ويعبّر عن قدرة، وحركة، وهو يشبه نقطة تلاقي خيوط مضمرة، غيرمرئية، وحدها نهاياتها هي التي تتلاقى فيه(٥).

ثم يقول أن (كانط) كان يتمثل المثال كشيء فريد، ووحيد وشخصي، يرضي كل شروط الفكرة، بالمعنى الذي يفهمه كانط، أي مفهوم كمال لنوعٍ ما، وهو هذا الشيء الذي يتطلبه العقل، ولكن لاتوفره التجربة(٦)؛ ورغم أن مثل هذا المثال شيء لاسبيل الى تحققه، الا أنه يشكّل قاعدة أساسية للعمل، والحكم؛ فالفضيلة فكرة، ولكن الحكيم الرواقي هو المثال عيها(٧)...

وأما نعت (مثالي)، فهو يقصد في نظر لالاند، مايؤلّف فكرة، أو أحد مقوماتها بالمعنى الأفلاطوني، أي الفكرة باعتبارها (نموذجاً كاملاً) لشيء ما؛ وبهذا المدلول(٨)، فان استعمال نعت (مثالي) يفرض تقريباً دائماً، وجود حدود لا

أنشودة النجوم والأدب الأوغاريتي

علي القيم

يقول الكاتب الفرنسي الكبير «اندره مالرو»: إن الأدب لايقاس بالنمو والتقدم، فلايمكننا القول أن «تنسون» الشاعر الانكليزي أعظم من «هوميروس» الشاعر اليوناني القديم، أو أن «بروست» أعظم من «منتاني»، لأن الأدب ينساب في نغمته ولايسير في خط متصل فلكل من الأدباء وقته وظروفه».

سبيل الى تجاوزها؛ إلا أنّ هناك استعمالاً آخر لنعت مثالي، وهو يقصد فيه (المتعالي) أي الفائق الذي فيه شيء يمثل نوعاً من السموّ الجمالي، أو الأخلاقي، أو الفكري؛ وبهذا المدلول(٩) هو يعادل نعت (روحي)..

x x x

وفي معجمه الفلسفي، يعرف (جميل صليبا) المثال بقوله: - (المثال) صورة الشيء الذي يمثل صفاته، والقالب، أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزء الذي يذكر لإيضاح القاعدة(١٠)..

ثم يضيف، والمثال عند (أفلاطون) صورةٌ مجردةٌ، وحقيقةٌ معقولةٌ، أزليةٌ، ثابتةٌ، قائمةٌ بذاتها، لاتتغير ،لاتفسد، أن (المثل الأفلاطونية) مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً..

إنها مبدأ المعرفة، لأن النفس لاتدرك الأشياء، ولاتعرف كيف تسمّيها الا اذا كانت قادرة على تأمل المثال، وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لايتعيّن في المعرفة الا اذا اشترك في مثال من المثل(١١)..

ويضيف جميل صليبا ان (المثال) عند كانط صورةٌ عقلية كاملةٌ، تجاوز معطيات الحسّ، وتصورات الذهن، وليس لها مايماثلها في عالم المعرفة الا أنها تتخذ قاعدة للفكر، والعمل(١٢)...

وبخصوص نعت (مثالي) يقول جميل صليبا:- المثالي هو المنسوب الى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على مايحقق هذه الصورة تحقيقاً تاماً، أو على ما يتفق مع منازعنا العقلية، والعاطفية(١٣)...

ثم يقول، ويطلق اسم (مثالية) بوجه عام على النزعة الفلسفية، التي تقوم على ردّ الوجود الى الفكر، بأوسع معانيه، وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجوداً مستقلاً عن الفكر(١٤)...

× × ×

ويعرّف (مراد وهبة) في قاموسه بالمثال، فيقول: – عند (أفلاطون) المثال مبدأ الوجود والمعرفة، أما أنه مبدأ الوجود، فلأن الجسم يتعيّن في نوعه بمشاركة جزء من مادته في مثال من المثل، وأما أنه مبدأ المعرفة، فلأن النفس لولم تكن حاصلةً عليه، لما عرفت كيف تسمي الأشياء، أو تحكم(١٥)..

ثم يقول: – وعند (كانط) هو تصوّر للكمال، ليس في الإمكان تحقيقه في التجربة، ولكنه يتخذ قاعدة للسلوك، والتفكير(١٦)...

ثم بخصوص نعت (مثالي) يقول ان نعتاً مثالياً يقابله نعت (تصوّري) في قولنا مذهب مثالي، أو مذهب تصوّري، ويقول: – لقد قيل (مثالية) في ترجمة الاصطلاح الافرنجي أيديياليزم، وينبغي أن يقصر لفظ (مثالية) على النسبة الى نظرية أفلاطون في المثل، وان نقول (تصوّرية) للدلالة على المذهب الذي ابتدعه ديكارت، وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون(١٧)...

ثم يقول: – والافرنج، اذ يستعملون لفظاً واحداً هو أيدياليزم، يضطرون إلى تعيينه بقولهم (موضوعي) دلالة على النظرية الأفلاطونية؛ و(ذاتي) دلالة على المعنى الآخر؛ وقد توسّع (بركلي) في المعنى الآخر حتى انتهى به الأمر الى انكار الوجود، وسلب الحقيقة عن كل مالم يكن تصوراً ذهنياً، أو فكرة، وأطلق على مذهبه اسم (اللامادية) لأنه أنكر المادة(١٨)...

وتوضيحاً لحقيقة المثال، كفكرة أو ماهية، أو صورة نعرض فيمايلي تمثّل كل من أفلاطون وأرسططاليس للماهية، في خطوطهما العريضة...

١- المثال عند أفلاطون

أما (أفلاطون) فقد توصّل الى مفهوم (المثال) عن طريق التوسّع بنظرية أستاذه (سقراط) في العلم؛ فقد كان (سقراط) يرى أن (الماهية) هي الموضوع الثابت للعلم؛ لولا أن سقراط قصر تحليلاته على المعاني الأخلاقية، في حين راح (أفلاطون) يتوسّع في تخيلاته حتى شملت كافة الأحداث في الطبيعة. ومن هنا قال ان الماهيات موجودة، وأنها متميزة عن الأشياء المحسوسة ولكنها بمثابة مثل لها(١٩)....

يضاف إلى ذلك أن (سقراط) كاد يقول أن (العلم) متضمن في النفس، وان بامكان الانسان أن يستخرجه بنفسه دون عون خارجي، فقال (أفلاطون) ان (العلم) تذكرٌ، وان معرفتنا لاتقدّم شيئاً غير (تذكر) الماهيات، أي المثل أو الحقائق -الكاملة التي كانت تأملتها النفس في السماء ثم عندما أهبطت الى حياة الجسد أخذت تتذكر الكمال الذي كانت تتأمله، وهناك تدرك أن الأشياء ليست متساوية، في حين أنها كانت متساوية(٢٠)...

ان (المثل)، أو الماهيات هي حقائق ثابتة تنجو دائماً من أي تغيير، وتتميّز بوحدتها، وعلى الخصوص بساطتها في ذاتها، في حين أن الأشياء المحسوسة اشياء مركبة من عناصر متعددة، وتخضع لقانون التغيّر والتحلّل، إن (المثال) بالتالي هو موضوع العلم الذي هو طلب العلل، ان المثال علة الأشياء، لأنه الكمال الذي هي تتجه اليه، في حين أن الأشياء في الواقع ناقصة، لأنها لايمكنها أن تتوحد مع مثلها...

وهناك (كمال مطلق)، هو (مثال الخير) الذي تشارك فيه الأشياء قاطبة، الا اننا لانعرف حقيقته، وانما نحن نكتفي بان نقول انه علة العلم، وعلة الماهية، وعلة الوجود، وعلة الواقع والامور الحسية، وانه يبقى دائماً أعلى من كل مايتولد عنه من العوالم، والحقائق، والوقائع؛ وكما أن (الشمس) هي علة الرؤية، وبها نعرف الأشياء، في العالم المحسوس، فان (الخير) في العالم المعقول هو علة العلم، وكما أن (الشمس) تهب الأشياء وجودها، لأنها علة نشوئها، ونموّها، فان (الخير) هو أيضاً يهب الأشياء وجودها وحقيقتها...

ب- الصورة عند أرسطاليس

وذهب (أرسطاليس) في تفسيره لـ (الصيرورة) في الطبيعة، أي التغير الذي يحصل للأشياء الطبيعية، أن مبادئ الأشياء كما يقول القدماء هي حدود متضادة، بعضها يرتد الى الوجود، وبعضها الى العدم، ولابد بالتالي من تعقل مبدأ لايختلط بأي منهما، وذلك أن الضدين لايمكن لأحدهما أن يعقل في الآخر، بل انهما كليهما يعقلان في حدٍ ثالث، حدٌ ضروريٌ، قابلٌ للضدين، ويتقبلهما الواحد بعد الآخر، وهو: - المادة -، أو الهيولى...

هناك اذن ثلاثة مبادئ في كل صيرورة، وهي حدّ المادة أو الهيولى وحدّ الوجود، أو الصورة، وحدّ العدم، أو سلب الوجود؛ ولكن اذا حسبنا المادة، وسلب الصوّرة حداً واحداً يبقى عندنا المادة، والصورة....

ان (المادة) في نظر أرسطاليس لاتختلط بسلب الصورة، اذ هي التي تحمل سلب الصورة، دون أن تكون متوحّدة في ذاتها مع هذا السلب، المادة هي مجرد امكانية وجودية، و(الوجود المتحقق) يصدر عن - الوجود بالقوة - والحركة هي الانتقال من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل...

المادة هي الحامل الذي يتلقى (الصورة) انها الوجود بالقوة الذي ينزع

الى أن يصبح وجوداً متحققاً، وأما الصورة فهي التحديد الذي يتحقق بحدّ المادة، ويقوم به – الوجود بالفعل –؛ وان الكون، أو حدوث الأشياء هو انتقال (المادة) من كونها مجرد قوة الى الصورة المتحققة في المادة بالفعل؛ وهذا الانتقال يتحقق بفعل النزوع الطبيعي الموجود في المادة[٢١]...

جـ – صلة الصورة بالواقع

ومن حيث أن طلب علل الموجودات الطبيعية في نظر أرسطاليس هو طلب (علل الحركة) أضاف أرسطاليس علتين أخريين الى (المادة، والصورة)، وهما: – العلة الفاعلية، والعلة الغائية –.

ان الفلاسفة الأوائل، في نظر أرسطاليس، بعضهم لم ينظر الا الى العلة المادية (الماء) عند طاليس أو (النار) عند هيراقليطس، وبعضهم تقبل وجود – العلة الفاعلية – (العقل) عند انكساغوراس، والحب (والكراهية) عند انباذوقليس؛ في حين لم يتحدث عن العلة الغائية أحدٌ؛ بينما تحدّث فيثاغورث، وأفلاطون عن – العلة الصورية – الماهية، المثال...

ولذلك يقول أرسطاليس، إلا أن (الصورة) بما تتمتع به من كمال هي (الغاية) التي تسعى اليها الصيرورة، وهي أيضا القوة المحركة التي تتحقق بها نفس الغاية، ان (الصورة) هي العلة الجوهرية، والحقيقية التي تقرر كل حقيقة؛ ان الصورة هي الماهية الثابته للأشياء، وهي المبدأ المقوّم للواقع، وان معرفة شيء ماهي معرفة صورته أو ماهيته[٢٢]...

٢- الفكـــــرة

يتضح لنا مما تقدم ان (المثال) عند أفلاطون هو فكرة الشيء، أو ماهيته، أو صورته، وإنه في نظره مبدأ معقولية، ومعرفة مثلما هو أيضاً مبدأ وجود، وتحقق انه هو الموضوع الحقيقي للعلم، لانه خالد، ونفتكره تذكراً... في حين عمل (أرسطاليس) على ربطه بالواقع، فأنزله من السماء إلى الأرض، واعتبر أن صورة الشيء أو ماهيته هي المبدأ المقوّم للواقع، وأنها الجوهر الحقيقي للأشياء، وهي مبدأ معرفة، وليس بالضروري مبدأ وجود...

ومع ذلك لوحظ على كتابات كل من (أفلاطون)، و(أرسططاليس) انهما كليهما يستعملان مصطلح (أيدوس) للدلالة على صورة الشيء، أو ماهيته، أو فكرته، وذلك أن أرسطاليس استمر يستعمل مصطلح (أيدوس) الذي كان يطلقه أفلاطون على (المثال)، ولكن فقط للدلالة على الصورة أو الماهية وهذا شيء واضح، يمكننا استناداً اليه أن نقول إن (الفكرة) عند افلاطون هي المثال، أو النموذج العقلي، والوجود للشيء التي نتأمله، ولكنها عند أرسططاليس هي ماهية الشيء، أو صورته، وتكون ثمرة التعقل، أي المعرفة...

يضاف إلى ذلك أن (أفلاطون) يميز بين العلم الذي موضوعه الوجود في ذاته، أو المثال، وبين الرأي الحسي الذي يتعلق بالأشياء، وان (المعرفة) في نظر أفلاطون ذات مراحل أربع هي:

١- الاحساس، وهو ادراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اليقظة، وصورها في النوم...

٢- الظن، وهو الحكم على المحسوسات بماهي كذلك..

٣- الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات...

٤- التعقل، وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة[٢٣]..

في حين ذهب (أرسطاليس) إلى أن العلم، هو إما نظريٌ، أو عمليٌ؛ وذلك بحسب الغاية التي ينتهي اليها[٢٤]...

١- (العلم النظري) ينتهي الى المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من جهات ثلاث:

أ- من حيث هو متحرك، ومحسوس، وهذا هو (العلم الطبيعي)...

ب- ومن حيث هو مقدار، وعدد، وهذا هو (العلم الرياضي)...

جـ- من حيث هو وجود على الاطلاق، وهذا هو (مابعد الطبيعة)..

٢- وأما (العلم العملي) فان المعرفة فيه ترمي الى غاية متمايزة، وهي تدبير الأفعال الإنسانية، إما في نفسها، وهو (العلم العملي)، أو بالنسبة الى موضوع يصنع صنعاً، وهذا هو (الفن)...

ان (العلم النظري) أشرف، لأنه كمال العقل، والعقل أسمى قوى الإنسان، وان مابعد الطبيعة أشرف العلوم النظرية، لسموّ موضوعه، وبُعده عن التغير، وان العلم العملي أشرف من الفن، لشرف موضوعه، وبُعده عن المحسوس بالقياس الى موضوع الفن[٢٥]..

× × ×

وفي العصور الحديثة، ذهب (ديكارت) إلى أن من خواطر النفس مايكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم (الفكرة) على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل إنساناً، أو غولاً أو ملكاً، أو الله، ومنها مايكون من صور أخرى،

فمثلاً حين أريد، أو أخاف، أو أثبت، أو أنفي، انما أتصور دائماً شيئاً هو كالحامل لفعل ذهني، ولكني أضيف شيئاً آخر بهذا الفعل الذهني الى (الفكرة) التي لديّ عن ذلك الشيء؛ وهذ الضرب من الخواطر بعضه يسمّى (ارادات) أو أهواء، وبعضه يسمّى (أحكاماً)..

كما أن بين الأفكار التي لديّ (فكرة) تمثل الله، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمانية المحسوسة... فالأفكار بعضها يبدو أنه مفطورٌ فيّ، وبعضها يبدو أنه غريب عني، يأتيني من الخارج وبعضها مصنوع هو وليد صنعي، واختراعي...

إن (الأفكار) اذن ثلاثة أنواع: ١- (أفكار عارضة)، هي الآتية من الحواس؛ و٢- (أفكار مخترعة)، هي التي ينشئها الذهن؛ ٣- (أفكار نظرية)، هي التي تستمدها النفس من ذاتها، قبل اتصالها بالعالم الخارجي، وتمتاز بالوضوح والبساطة[٢٦]...

وأما (كانط)، فإن الفكرة عنده لها معنى قريب من المعنى الأفلاطوني، أي قريب من التصوّر العقلي، المتعالي، الذي للمثال، من كونها لاتنحصر في ميدان الحسّ، بل هي تتجاوزه، كما تتجاوز تصورات الذهن نفسه، إذ ليس لها في عالم التجربة مايماثلها..

و(كانط) يسمّي هذه الأفكار، بالأفكار المثالية، أو أفكار العقل الخالص، وهي في نظره تصوّرات ضرورية للعقل، لايساويها أي موضوع في التجربة الحسية، بل هي لاتتحدر من الحسّ، وانما هي تتجاوزه، كما تتجاوز الذهن؛ وهي (الأفكار المتعالية) الترانسندنتالية التي تحقق الوحدة التامة في الفكر؛ وهذه الأفكار هي: - فكرة النفس - أو وحدة الذات؛ ثم فكرة العالم أو التثليث المطلق للظواهر؛ وفكرة الله: أو ردّ جميع الموجودات الى الوجود[٢٧]...

يقول (لالاند) إنه منذ ابتداء القرن السابع عشر، أصبحت (الفكرة) تعني الموضوع الذي نفتكره، باعتبار أنه مفتكر؛ ولذلك صارت:

أ- بصفتها ظاهرة ذهنية تقابل العاطفة، والعمل....

ب- وبصفتها تمثيلاً شخصياً تقابل الحقيقة، أو أيضاً كيفية وجود الموجودات بصرف النظر عن الذهن الذي يفتكره[٢٨]...

٣- في التراث العربي الاسلامي

أما التراث العربي الاسلامي، فقد تبنّى مفاهيم المثال، والصورة، والماهية، بمعانيها القديمة الأفلاطونية، والأرسطاليسية، وإن كتابات الفلاسفة العرب المسلمين تحفل بهذه المصطلحات...

يقول (الفارابي) : ان أفلاطون في كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها بالمثل الالهية، وأنها لا تدثر، ولاتفسد، ولكنها ثابتة باقية، وان الذي يدثر، ويفسد هو هذه الموجودات التي هي كائنة[٢٩]...

ويقول (ابن سينا): الصورة اسم مشترك يقال على معان:

١- على النوع؛ ٢- على كل ماهية لشيء كيف كان؛ ٣- على الكمال الذي يستكمل النوع استكمالاته الثواني؛ ٤- على الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها؛ ٥- على الحقيقة التي تقوم النوع [٣٠]... الخ.

والجدير بالملاحظة هنا أن (الكَفَوي) في قاموسه، عندما يعرِّف (المثال)

يكتفي بالتنويه بانه النموذج لشيء؛ ثم لايتطرق لا الى بعده الوجودي، ولا الى بُعْده المعرفي؛ في حين هو يغفل أي ذكر لـ (الفكرة)، والفكر عامة...

ووحدها رسائل الحدود التي جمعها الدكتور عبد الأمير الأعسم في كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب، تورد لـ (الخوارزمي) تعريفاً للمثال، هو: المثال هو أن تشير إلى شخص من أشخاص الكلي لتدل به عليه[٣١]..

ثم تورِدُ لِـ (الآمدي) تعريفاً آخر للمثال، هو: واما المثل، والمثال فهو يعبّر به عن صورة معقولة لها وجود مفارق، واسم غير متغير، مطابقة لصورة المحسوس الكائن الفاسد[٣٢]...

في حين بالنسبة الى مصطلح فكرة، أو مصطلح فكر، فان تعريفات الرسائل التي جمعها الدكتور عبد الأمير الأعسم اكتفت بالتنويه بالجانب السيكولوجي للمفكر، وعملية التفكير كظاهرة نفسية...

فمثلاً يعرّف (الكندي) العمل بقوله: — العمل هو فعل بفكر[٣٣]—؛ ثم يعرف الشهوة بقوله: — الشهوة هي الشوق على طريق الانفعال الى استزادة مانقص من البدن، والى انقاص مازاد منه، ونريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف مايجري به الأمر الذي بالفكر، والروية[٣٤]...

ويعرّف (الآمدي) العقل بالملكة، بقوله: — هو عبارة عن القوة النظرية حالة حصول آلة التوصل إلى الادراك، لكن بالفكرة، والروية، كحال الصبي العارف ببسائط الحروف، والاداة، والقلم، والمفتقر حالة الكتابة الى الفكرة، الروية، ويسمّى هذا العقل، العقل بالقوة الممكنة[٣٥]...

ثم يعرّف العقل بالفعل، بأنه: هو عبارة عن القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات، غير مفتقرة حال تحصيلها الى فكرة وروية[٣٦]...

٤- مثالــي ومثاليــة

ويقول المعلم (لالاند): في معجمه الفلسفي إن كلمة (مثالي) ظهرت في اللغة الفلسفية للمرة الأولى في حوالي نهاية القرن السابع عشر، اذ كان (لايبنتز) يقابل بين المادي والمثالي فاعتبر (ابيقورس) من أكابر الماديين، كما اعتبر (أفلاطون) من أكابر المثاليين؛ ناهيك بأن (لايبنتز) يستعمل أيضاً مصطلحاً صورياً، فينعت به مذهب أفلاطون، وأرسطاليس، وأشباهما، والتي ترى في (الصورة) ماهية الأشياء[٣٧]...

ولم يكف الدارسون، والشارحون أثر ذلك عن نعت المذهب الأفلاطوني بالمذهب المثالي، سواءً لأنه يكرّس الأفكار، أو لأنه يضع (مثال الخير) في قمة الأشياء، كما يجعل الفكرة هي المعيار؛ إلاّ أنّ كلمة (مثالي) لم تستعمل قط في أي شرح، أو حديث عن الأرسطاليسية[٣٨]، أو عن أرسطاليس؛ ثم ابتداء من القرن الثامن عشر استعملت كلمة (مثالي) بكثرة للدلالة على مذهب (بركلي) والذي كان يعرف مذهبه بالمذهب اللامادي[٣٩]، وكان (بركلي) يستعمل كلمة مثالي أيضاً بمعنى لامادي[٤٠]...

في حين كان (كانط) يطلق مصطلح (مثالية تجريبية) على مذهب من يقول ان وجود الأشياء في الخارج أو بمعزل عنا كمفكرين، هو أمر مشكوك فيه، لايمكن البرهنة عليه، او هو أمر باطل، ومستحيل كما يقولون[٤١]...

وأولى صور هذه المثالية التجريبية[٤٢] في نظر كنط، هي (مثالية ديكارت) التي ينعتها بأنها اشكالية، اذ هي لاتسلم الا بوجود حقيقة واحدة لايَتَطرّق

اليها الشك، هي (الأنا)... ثم ثانية صورها هي (مثالية بركلي) التي ينعتها بانها وثوقية، وذلك أنها تنكر المكان كشيء مستحيل، وبالتالي ينكر وجود الأشياء المادية فيه...

ويضيف المعلم (لالاند) أن حكم كانط على مذهب (ديكارت) ليس مطابقاً للحقيقة، لأن ديكارت لم يشك بوجود العالم الخارجي إلاّ شكاً مؤقتاً، وأن معرفة العالم الخارجي ليست معرفة مباشرة، وانما هي معرفة غير مباشرة مبنية على النظرة والاستدلال العقلي وليس في هذا القول انكار لوجود العالم الخارجي...

وقريب من ذلك مذهب (كوندياك) الذي نعت أيضاً بانه (مثالي)؛ فكوندياك يقول انه لايشك بوجود الحقائق المادية، وانما يشك في امكان ادراكها بالملاحظة المباشرة لأنه لايمكن البرهنة على وجودها في مذهبه الا بالنظر والاستدلال[٤٣]..

وفي مقابل ذلك كله يسمي (كانط) مثاليته بـ (المثالية المتعالية) الترانسندنتال؛ وهي تقرر أن جميع الظواهر دون استثناء هي تصورات عقلية، أو تمثيلات للعقل، وأن كلاً من الزمان والمكان صورة محسوسة تتعلق بالمدركات الحدسية وليست صورة قائمة بذاتها، كما انها ليست صفة من صفات الشيء بذاته[٤٤]... وتسمى هذه المثالية أيضاً بالمثالية الأبستمولوجية...

ويضيف (كانط) ان (الواقعية المتعالية) الترانسندنتال هي المذهب المقابل للمثالية المتعالية[٤٥]... وفيها يكون الزمان، والمكان، والموضوعات فيهما اشياء في ذاتها؛ وهذه الواقعية المتعالية هي التي تولّد المثالية التجريبية، بينما على العكس تسمح المثالية المتعالية بالواقعية التجريبية، فهنا (ثنائية) تعطي درجة متساوية عن الحقيقة لكل من المادة، ولنا ككائنات مفكرة[٤٦]...

٥- الواقــع والواقعـــي

(الواقع) في نظر لالاند هو ماهو واقعي، سواء اعتبرت فيه أحد عناصر الواقع، او اعتبرته في مجموعه كواقع؛ و(الواقعي) يكون:

أ- في حال التحقق، هو ماهو شيء، أو مايخصّ الأشياء؛ وذلك في مقابل: الظاهر، والخيالي، والوهمي...

ب- وفي حال التمثيل، والتصور هو ماهو فعلي، ومعطى، وحاضر، ومعروف، وذلك في مقابل: الممكن، والمثالي، ان (الواقعي) هو الحقيقي الأصيل المتين، والصادق(٤٧)...

ويقول جميل صليبا: (الواقع) الحاصل، و(الواقعة) ماحدث، ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث، و(الواقعي) هو المنسوب الى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي، والفعلي، ويقابله الخيالي، والوهمي(٤٨)...

ثم يضيف: و(الواقعية) بوجه عام، صفة الواقعي، تقول واقعية التفكير أي مطابقته للواقع؛ و(الواقعية) مذهب من يقول إن الوجود مستقل عن معرفتنا العقلية به، لأن الوجود غير الادراك، وتطلق (الواقعية) على كل نظرية (تحقق المثال، أي تعدّه شيئاً واقعياً، أو تقدم الواقع على المثال؛ فالواقعية الأفلاطونية تظهران (المثل) باعتبار ذاتها، أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة(٤٩)...

وفي نظر مراد وهبه، (الواقعي) هو المتحقق في الأعيان في مقابل الوهم، والممكن والخيالي(٥٠)، و(الواقعة) هي احدى معطيات التجربة، ويقابلها أيضاً الوهم والممكن، والخيالي..

ومراد وهبه يورد أثر ذلك تمييز لاشيليه بين (واقعة) و(ظاهرة) من حيث

ان (الواقعة) لها معنى تحليلي، ووصفي بينما (الظاهرة) لها فقط معنى تحليلي؛ الواقعة احدى معطيات التجربة، وتوصف بانها موضوعية في حين أن الظاهرة رغم انها احدى معطيات التجربة، تكون نتيجة ادراك فردي(٥١)..

٦- الواقعيـــــة

وجاء في قاموس لاروس (الواقعية) موقف، أو مذهب فلسفي يؤكد على ان معرفتنا تبلغ وأيضاً، هي قادرة على أن تبلغ الواقع الحقيقي الصادق... ان (الواقعية) تقابل المثالية التي تقول اننا لانعرف الا الظواهر، وليس الحقائق في ذاتها...

ثم يضيف ان (الواقعية) متميزة عن المادية؛ اذ ان (المادية) نظرية في طبيعة الوجود، بينما الواقعية نظرية في طبيعة المعرفة: فبحسب (المادية) كل واقع من طبيعة مادية؛ وهي بذلك تقابل المذهب الروحي، الذي يقول إن الوجود الحقيقي هو من طبيعة روحية(٥٢)...

وحسب المعلم (لالاند) أن الواقعية تطلق على:

١- مذهب أفلاطون الذي يقول ان الافكار، اي (المثل) هي أكثر واقعية من الموجودات الفردية، والمحسوسة والتي ليست غير انعكاسات للأفكار، أو المثل، أو صور لها..

٢- مذهب القائلين ان (الكليات) توجد مستقلة عن الأشياء التي تظهر فيها، ويقابل بذلك في الأساس مذهب الاسميين..

٣- المذهب الذي يكون الوجود فيه مستقلاً عن المعرفة الحالية التي يمكن للأشخاص الآخرين توعّيها، أو الحصول عليها...

٤- المذهب الذي يقول ان الوجود هو في طبيعته شيء آخر غير الفكر، أي الفكرة عنه؛ ولذلك هو لايمكن أن يستمد من الفكرة، ولا أن يعبّر عنه بتعابير منطقية[٥٣]...

ويقول بول جانيه: ان مثالية (كانط) ثنائية تسمح بظهور المقابلة القديمة التي بين الذات، والموضوع تحت الاسمين، مادة (حساسية)، وشكل (فهم)؛ وان هذه البقية من الثنائية، هذه البقية من الواقعية المحفوظة في فلسفة كانط هي التي تفسر المصائر اللاحقة للفلسفة الألمانية[٥٤]...

٧- الواقعية في العصر الحديث

وقد خدم (الواقعية) في العصر الحديث رسل، ومور، وبرود، وسواهم ثم بزغت (الواقعية الجديدة) نيوريااليزم في العقدين الأول، والثاني من القرن العشرين، وخدمها هولت، ومارفن، ومونتاجيو، وبري، وبيتكين، وسبولدنيج وسواهم؛ كما تميز الكسندر صموئيل (١٨٥٩- ١٩٣٨) في هذا الاتجاه الواقعي الحديث، الانجلو أميركي بآرائه...

وتقول (الموسوعة الفلسفية المختصرة) التي ترجمها عن الانجليزية فؤاد

كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق في (المذهب الواقعي)، أنه: اصطلاح استخدم للتعبير عن الرأي القائل بأن (الكليات) لها وجود واقعي، مستقل عن كونها موضوعات للفكر؛ فهي اما (تجاوز)، الجزئيات، كما ذهب الى ذلك أفلاطون، أو أن تكون على الأقل (في) الجزئيات، كما ذهب الى ذلك أرسطو؛ وأما اليوم، فيستخدم الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن (الأشياء المادية) توجد مستقلة عن الخبرة الإنسانية... وقد خدّمها في العصر الحديث رسل، ومور، وتنس، وبرود(٥٥)...

ثم تقول في (الكسندر صموئيل) إن أعظم مؤلفاته هو كتاب: الزمان والمكان والربوبية - الذي ظهر عام ١٩٢٠؛ ومؤدّاه أن مادة الكون الأساسية هي (مكان زماني)، أو هي حركة خالصة؛ وان كل شيء في الكون يتطور من المادة الأولى نتيجةً لعملية تطور طارئ؛ وان الأشياء، أو الجواهر أحجام من (المكان الزماني) ذات محيط محدود؛ وفي أدنى درجات سلم التطور، توجد (المادة)، وعنها تصدر الحياة، وأخيراً بقدر مايتعلق الأمر بنا يصدر العقل(٥٦)..

٨- في آراء الكسندر صموئيل

وفي كتابه: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة - يقول د. يحيى هويدي يعرّف بفلسفة الكسندر صموئيل الواقعية، ان كتابه الزمان والمكان والربوبية، يحوي على جزئين، كل جزء بقسمين؛ في القسم الأول من الجزء الأول هو يعالج مضوع (المكان الزماني)؛ وفي القسم الثاني منه يعالج موضوع (المقولات)، حيث يعارض صراحة فلسفة كانط العقلية؛ ثم في القسم الأول من

الجزء الثاني يتحدث عن النظام في الوجود التجريبي؛ وفي القسم الثاني يتحدث عن الألوهة التي تصير[٥٧]...

ثم يقول ان فلسفة كانط العقلية نظرت الى (المقولات) نظرة مغايرة تماماً لنظرة الكسندر صموئيل؛ إذْ انّ فكرة كانط في المقولات تحدّث عن طريق وضعه (الجوهر المادي) في حوزة العقل، فنظر اليه على أنه مقولة من المقولات، بدلاً من أن يتركه في الطبيعة؛ هذا بالاضافة الى أن (المقولات) عند كنط هي عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكّل بها التجربة، وموضوعاتها تشكيلاً أولياً سابقاً، كي يجعلها ممكنة من الناحية العقلية..

وعلى العكس من ذلك، رأى الكسندر صموئيل أن الموجودات كلها، باعتبار أنها أجزاء من (المكان الزماني) الواقعي ليست الاّ جواهر؛ و(الجوهر) بالتالي ليس ذلك المجهول الحامل للصفات، وانما هو عبارة عن محيط من المكان الزماني يحيط بمجموعة من الصفات، يتجمّع في بقعة معينة، ويؤلف مايعرف باسم (الشيء)؛ ان المقولات عند الكسندر صموئيل ليست تشكيلات عقلية بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها، وتربط بين الأشياء فيلاحظها العقل[٥٩]..

ويحدّد (الكسندر صموئيل) موقفه من الاتجاهات المثالية، ومن أصحاب نظرية المعرفة، فيقول ان وجود الأشياء مرهون عند الفلاسفة المثاليين بمعرفتها عن طريق الذات، الا ان معرفة الأشياء لاتؤثر في وجودها بل تتناول جانبها المدرك، او القابل للمعرفة؛ وبذلك يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشيا في وجودها تجاه الذات العارفة؛ ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات، والأشياء[٦٠]....

ثم في مقابل التمثل الذي يتمثل به الفلاسفة المثاليون، بما فيهم هيجل،

(الطبيعة) على أنها ناقصة، وانها مادة عمياء، ولاتستطيع وحدها الوقوف على رجليها، يذهب الكسندر صموئيل، وجميع الواقعيين، الى أن (الطبيعة) ليست ثابتة، ولاهي ميتة، وانما هي دائمة الحركة، كما ان ظواهرها حركية، وليست سكونية، وأحداثها في صيرورة لاتنقطع، بحيث هي قادرةٌ، بحركتها الدائبة على أن تخلق تجمّعات للأشياء، وتشكيلات للظواهر تؤكد إستقلالها عن العقل(٦١)...

٩- الواقــع عنــد الوجـــوديين

تبيّنَ لنا مما تقدم أن (الواقع) هو الموجود فعلاً في العالم الخارجي، وليس الموجود في الفكر، أو الخيال، أو الوهم، وأن (الواقعية) مذهب من يقول ان (حقيقة الوجود) واقعة مستقلة عن الفكر، وادراكه؛ وان (الواقعية الافلاطونية) تنسب حقيقة الواقع، أي حقيقة مانراه، ونحسه في العالم الخارجي، ليس لكياناتها الواقعة المحسوسة، وانما الى (المثل) التي هي وحدها حقيقية...

وذهب المعلم (هيدجر) الى ان (واقعية العالم) ليست بحاجة الى برهان، لأن العالم في نظره هو عبر كل برهان؛ اذ أنْ الأوجودة، الدزاين، أو الواقع الانساني، والعالم يؤلفان كلاً واحداً، لاينفصم هو (الوجود – في – العالم)...

الا أن (سارتر) رد عليه في ذلك ، وأظهر أن هيدجر يحاول أن يتجاوز المثالية، فلاينجح، وبالتالي وقع في الواقعية الزائفة؛ وذلك أن الأوجودة توجد حقاً خارج نفسها، ولكن الوجود خارج الذات هو تعريف الذات عند هيدجر؛ ومن هنا ظل (هيدجر) في الأناوحدية، ولم يفلت من المثالية(٦١)..

يضاف الى ذلك أن (سارتر) يرى أن (المعرفة) هي ظهور الوجود، وذلك

انه بنتيجة وجود المعرفة حصل جَيَشَان العالم، كخارجيةٍ مطلقةٍ في حالة الفعل؛ الا ان حقيقة المعرفة، ووجودها لاتحلها الواقعية ولا المثالية...

وذلك ان (الواقعية) تنص على أنه في (المعرفة) يكون الوجود حاضراً حقاً أمام الشعور، بحيث أن (الوجود - لذاته) لايضيف شيئاً إلى الوجود - في - ذاته إلاّ (العرض) الظاهر أمامه...

أو بعبارة أخرى، كل شيء في (الواقعية) معطىً، وكل شيء حاضر؛ ومن هنا تنشئ الواقعية أوهاماً، بأن تجعل من (العارف) موجوداً مطلقاً، قد وهب وظيفة، هي: - المعرفة -.

ولكن، يقول (سارتر) لايوجد ثمة غير (مطلق واحد) هو: الوجود - وخارجه لايوجد الا (الوجود - لذاته)، أي العدم، أو اللاشيء، أو الشعور، وهو الوجود باعتباره غير موجود..

(المعرفة) اذن وسط بين الوجود، واللاوجود، أو العدم؛ فمن حيث أنها ذاتية تحيلني الى (الوجود - في - ذاته)، ومن حيث انها موضوعية تحيلني الى نفسي؛ و(المعرفة) تضعني أمام المطلق وجهاً لوجه؛ فهناك حقيقةٌ للمعرفة، ولكنها إنسانية على نحوٍ دقيق، والعالم بالتالي إنساني(٦٢)..

الهـــوامـــش

١- انظر للكاتب في مجلة المعرفة: - الروح والنفس -، العدد ٣٢٩؛ و - الوجود والعدم -، العدد ٣٣٢؛ و - الخير الشر -، العدد ٣٤٠؛ و- الطبيعة والذات -، العدد ٣٤٥؛ و - الحريّة والضرورة -، العدد ٣٥١.

٢- قاموس لالاند الفلسفي، ص ٤٣٣.

٣- عن العبقرية في الفن، ص ١٣، وص ٢٤٨.

٤و٥و٦- قاموس لالاند الفلسفي، ص ٤٣٤، ٤٣٥.

٧- عن نقد العقل الخالص، ك٢، ف ٣.

٨و٩- قاموس لالاند، السابق الذكر.

١٠و١١و١٢- المعجم الفلسفي، ج٢، بيروت ١٩٧٩، ص ٣٣٥.

١٣و١٤- المعجم نفسه، ص ٣٣٦، ٣٣٧.

١٥و١٦و١٧و١٨- المعجم الفلسفي لوهبه، مصر، ط٣، عام ١٩٧٩، ص ٢٨٩.

١٩- نعتمد في هذه الدراسات كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، وكتاب الفلسفة اليونانية لغرنر، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وغيرهما....

٢٠- في محاورتي فيدروس، وفيدون تفاصيل عن (التذكر)، وعن الفوارق التي بين الأشياء، وبين مثلها...

٢١و٢٢- المراجع السابقة عن الفلسفة اليونانية، ويستحسن أيضاً الرجوع الى دراستنا عن الوجود والعدم، السابقة الذكر.

٢٣- تيتيانوس، فيدون، والجمهورية وغيرها..

٢٤- الجدل، الاخلاق النيقوماخوسية، ومابعد الطبيعة..

- يدبّر (العلم العملي) أفعال الانسان من ثلاث نواح: في شخصه، وهو (الأخلاق)، أو في الأسرة، وهو (تدبير المنزل)، أو في الدولة، وهو (السياسة)؛ و(الفن) حسب الموضوعات التي عالجها، يدبّر أفعال المخيلة، والأعضاء، فيحدث مصنوعات مفيدة، وجميلة، نفس المراجع السابقة..،

٢٦- التأملات الفلسفية، التأمل الثالث..

٢٧- نقد العقل الخالص الكتاب الأول.

٢٨- قاموس لالاند، ص ٤٤٧

٢٩- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، للفارابي.

٣٠- المصطلح الفلسفي لعبد الأمير الأعسم، طبعة القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٤٤.

٣١- الحدود الفلسفية، في المرجع السابق، ص ٢٢٥

٣٢- المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، المرجع السابق، ص ٣٨٣.

٣٣و٣٤- المرجع السابق، ص ١٩١، و٢٠٠.

٣٥و٣٦- نفس المرجع، ص ٣٦٧.

٣٧ و٣٨- قاموس لالاند، ص ٤٢٧.

٣٩و٤٠- المرجع السابق، ص ٤٣٧.

٤١- نقد العقل الخالص، ك٢، ف٢

٤٢و٤٣- قاموس لالاند، ص ٤٣٨.

٤٤و٤٥- نقد العقل الخالص، ك٢ ف١، ولالاند، ص ٤٣٩.

٤٦- وإذا تابعنا استعمالات مصطلح (مثالية) وجدنا الألمان يطلقون على مذهب (فخته) مصطلح (مثالية ذاتية)، وهو المصطلح الذي وصف به (شيلنج) مذهب

فحته، في مقابل مذهبه الذي يصفه بأنه (مثالية موضوعية)، لالاند، ص ٤٣٩.

٤٧– قاموس لالاند، ص ٩٠٢.

٤٨و٤٩– المعجم الفلسفي، ص ٥٥٢.

٥٠و٥١– معجم مراد وهبه، ص ٤٦٤.

٥٢– قاموس لاروس، ص ٢٥٧.

٥٣– قاموس لالاند، ص ٨٩٢.

٥٤– في الفلسفة، ص ٨١٢، عن لالاند ص ٨٩٢.

٥٥– أشرف عليها، وأضاف شخصيات اسلامية د.زكي نجيب محمود، مصر، ١٩٦٣، ص ٣٢١

٥٦– نفس المصدر، ص ٤٤.

٥٧– دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصر ١٩٩١، ص ١٥٨.

٥٨– نفس المصدر، ص ١٦٩.

٥٩– المصدر نفسه، ص ١١٨

٦٠– نفس المصدر، ص١٨١.

٦١ يستحسن مراجعة كتابنا الفكر الوجودي، عبر مصطلحه، نشر اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ١٩٨٥، ص ٢٧٢، ومابعدها، والوجود والعدم، ص ٣٠٦.

٦٢– المرجع السابق، الوجود والعدم، ص ٢٦٨– ٢٧٠

حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة

د. نعيم اليافي

منطلقات الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من ثلاثة منطلقات رئيسة حددها عنوانها المقترح، أولها يتعلق بالمفهومات، وثانيها ينسب إلى العلاقات، وثالثها يرتبط بالسياق التاريخي.

١- فيما يتعلق بالمفهومات فان مفردات.. حركة واصلاح ونهضة تحتاج إلى وقفة.

---

* د.نعيم اليافي: باحث وأديب من القطر العربي السوري، يكتب الدراسات في الشعر والقصة والنقد. من أعماله «مقدمة لداسات الصورةالفنية»، «الشعر بين الفنون الجميلة».

ان كلمة حركة تستعمل هنا لتعني مجموعة من الجهود الفردية قامت في مشرق الوطن العربي ومغربه خلال فترة محددة للتعبير عن وعي خاص أكثر من أن تعني برنامجاً أو مشروعاً متلامح القسمات، بيّن الخطوات، اتفق أفراده عليه، أو تصالحوا للدعوة إليه(١)، قد نقول ان ثلاثة أجيال من أجيال الحركة التأموا في نطاقها، ومثلوا في علاقاتهم أو كانوا أساتذة ومريدين، كما هي الحال بالنسبة إلى الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، فالأول أستاذ الثاني والثاني أستاذ الثالث، ودعا كل منهم بشكل أو بآخر إلى حركة، ولكن ذلك عندي لايشير إلى تأسيس حركة لها نواظمها الضابطة التي تلاشي في قواسمها المشتركة اختلافاتها مهما تكن أو تواريها بقد رمايشير إلى تلاقي أطراف حول بعض الهموم المشتركة، ومن ثم الاحساس بعظم المسؤولية، ومحاولة انجاز مايمكن انجازه في ضوء هذه المسؤولية.

وما قيل عن حركة يقال عن اصلاح. لقد كثر استعمال الكلمة في أدبيات القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين(٢)، واستعمل إلى جانبها كلمتان أخريان على سبيل الترادف أو التناقض أو الدنو والعلو، أولاهما كلمة تجديد، وأخراهما كلمة ثورة، ومن يتتبع استخدامات هذه المفردات سيجد أن مصطلحاتها شيء ومفهوماتها شيء آخر، فالاصلاح لدى قوم ترقيع وتلفيق يقف قبالة الثورة أو يعد مرحلة أدنى منها، أو اجهاضاً لها(٣)، وهو ذاته لدى آخرين قمة الثورة وألقها الوضيء(٤). والطريقة التي تحل هذه الاشكالية أن ننظر إلى مضمون المصطلح، أي الى مفهومه، وليس الى لفظه، ونقف عند مايراد منه في نسقه الذي استعمل فيه ووظف، عندئذ سنجد ان دلالات المفردات (الاصلاح، التجديد، التطوير، الثورة) كانت تتلاقى او تتداخل، تترادف او تتماهى في فكر حركة الاصلاح الديني وفي كتابات اعلامها ومقاصدهم، وفي المباحث التي درست هذا الفكر على السواء(٥).

تبقى كلمة النهضة ـ مفهوما ومكانا وزمانا ـ ما المراد بها هنا؟ انها توازي ـ كما أدرك من مختلف استعمالاتها ـ مفهوم التقدم في مواجهة مفهوم التخلّف، بغض النظر عن ارتباط أحد هذين المفهومين بالغرب او بالشرق او عدم ارتباطه، وبغض النظر عن طريقة تحقيق هذا التقدم بالرجوع الى الماضي أو بقطع الصلة به، وبغض النظر ثالثة عن مرادفته أو عدم مرادفته لمفهومات التحول والتغير والتجاوز والتخطي، وهو المعنى الذي اراده أصحاب النهضة جميعهم ـ فيما قرأت ـ بعيداً عن اتجاهاتهم. وما زالوا يريدونه ويكابدونه ويناضلون من أجله. وسواء اقتصرنا بعد تحديد المفهوم على تضييق رقعة مكان النهضة (مصر) وزمانها (الثلث الأخير من القرن الماضي) أو وسعنا منهما ليشمل الأول سائر الاقطار العربية ويضم الثاني قرابة قرن أو أقل (من منتصف القرن الماضي حتى ثلاثينات هذا القرن) فلن نختلف كثيرا في هذين التحديدين (المكاني والزماني) مادمنا قد اتفقنا على الاطار العام الذي عملت في نطاقه حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة.

٢ـ تبدو علاقات الموضوع أكثر تعقيدا من تحديد مفهوماته، ذلك ان الظاهرة الدينية امر من العسير ان تتفق حوله مختلف الآراء ووجهات النظر قديما وحديثا وربما مستقبلا، فبعضهم ينسبها الى أمر علوي يتعلق بالماوراء، وبعضهم يربطها بالمجتمع والواقع والحركة، بعضهم يراها نقيض العلم والعصر والتقدّم، وبعضهم يراها رديف ذلك كله وطريقه، بعضهم يخلط بينها وبين السحر والتنجيم والخرافة والتقليد، وبعضهم يريد ان ينزهها عن هذا جميعه، ويجعلها خالصة للمطلق، بعضهم يرى الظاهرة محصورة في الاطار الطقوسي والشعائري، وبعضهم يمدها الى أوسع من ذلك حتى تشمل الحضارة والمدنية والانسان... وهكذا، كل ينظر اليها وفق موقعه او موقفه وبالتالي يحللها ويفسرها ويقومها تبعا لهذا الموقف او الموقع.

في هذه الاشكالية أراني أنظر الى القضية ـ وبغض النظر عن اعتقادي ـ من زاويتين، أولاهما علمية او حيادية، واخراهما موضوعية اوواقعية، اريد بالزاوية الاولى ان اقول ان العلمية تطالبنا ان ننظر الى الظاهرة كما رآها اصحابها، واريد بالزاوية الثانية ان ادعي ان المجتمع العربي ـ شئنا ام ابينا ـ مجتمع تراثي تلعب فيه الظاهرة الدينية دورا هاما في صياغته وفي قيادته، ومن الصعب او المستحيل ماضيا وحاضرا على الأقل ان نلغي هذا الدور او نتجاهله او نرفضه، او نؤسس وعيا آخر نقيضه، ومن هنا أراني مطالب بأمرين، او مجبر على امرين اولهما فحص الظاهرة من داخلها ـ كما رآها اصحابها ـ، وهي الزاوية التي وسمتها بالعلمية او الحيادية، وثانيهما التي وسمتها بالموضوعية او الواقعية، وسواء كنا مؤمنين بما وراء الظاهرة أو لم نكن فالقضية لا أناقشها لأنها تتعلق بالاعتقاد وهو خارج حدود هذه الدراسة(٦).

٣ـ منطلق الدراسة الثالث هو السياق التاريخي للقضية المطروحة للحوار، أعني بذلك ان الوقوف عند حركة الاصلاح الديني كالوقوف عند أية ظاهرة معرفية او انسانية او اجتماعية يجب ألا يتم بمعزل عن ظروفها وملابساتها وأوضاعها بل ضمن اطارها ونسقها العام ومرجعيتها وشبكة علاقاتها المتناسجة، ومن دون هذا الوقوف لايمكن أن نتبين قيمتها السلبية او الايجابية، ونمنحها منزلتها اللائقة، وبالتالي لايمكن أن نصدر عليها احكاما تتسم بالصحة او الصواب، وهذا يعني بالنسبة الينا في جملة مايعني ان دراسة البعد الافقي للظاهرة مهم كدراسة بعدها الشاقولي، واذا كان الأول يتم بقياس أطروحتها الى ماقبل عصرها والى مابعده فان الثاني يتم بقياس هذه الاطروحات الى عصرها الذي وجدت فيه، في القياس الشاقولي نعرف عمق التعبير عن نداء البيئة وعمق التأثير في الواقع، وفي القياس الافقي نعرف عمق

التطور أوالتغير في خطي الفضاء معا خطا السيرورة وخط الصيرورة، وسندرك عقابيل هذين القياسين أو البعدين وأهميتهما في تضاعيف الدراسة ونتائجها.

الخطاب الديني في عصر النهضة:

يستطيع الدارس أن يميز بين ثلاثة ألوان من الخطاب الديني في عصر النهضة، اولها الخطاب الفقهي، وثانيها الخطاب الصوفي، وثالثها الخطاب الاصلاحي.

تتبنى الخطاب الفقهي المؤسسات الدينية، ويأتي في مقدمتها عصرئذ الجامع الأزهر الذي كان معقل المذاهب السنية تدار فيه حلقات الدرس، ويؤمه طلاب العلم من كل فج، وهو كمعظم المؤسسات يخضع لسيطرة النظام الحاكم، ويرتبط به ارتباط تبعية، ويعبر عن وجهة نظره ازاء القضايا المثارة، ومايهمنا في هذا الخطاب أنه كان ومايزال يوصف بأربع صفات تعد خصائص له: اولاها التقليد أو المحافظة أوالسكونية، فما يعبر عنه ليس أكثر من مجموعة من الأقوال المرددة لعلماء مضوا، يقاس فيها الشاهد على الغائب، ويفتى فيها، ويعاد انتاجها دون انعام نظر أو فحص أو تجديد. وأخراها رفض الاجتهاد أوالتأويل أو اعمال العقل، فمادامت الأحكام موجودة ومقننة فما على الشيخ أو المريد الا أن يحفظها ليقدمها جاهزة وقت الطلب، وكان الاجتهاد تهمة يمكن نعت مقترفه بالكفر أو العصيان أو الخروج على الدين(٧)، ويتبع ذلك نفي النقد، فكل حكم أو قول مقدس لايحق دحضه أو رده أو الاعتراض عليه «قص جناح العقل عند صحة النقل»(٨). الخاصة الثالثة من خصائص الخطاب الفقهي الدائرة المغلقة أو الاكتفاء، سمّ ذلك ماشئت، فالمهم فيما سميت أن الخطاب يمثل لأصحابه كتابا جامعا مانعا فيه كل شيء، ولايحتاج الى شيء، انه خطاب فوق التاريخ وفوق

حركة المجتمع مرتين، مرة بالنسبة الى اطره المرجعي، ومرة بالنسبة إلى عالميته، وعلى المستوى الاول يمثل الخطاب اجابات صالحة لكل زمان ومكان، وعلى المستوى الثاني لايحتاج الى غيره في مبادلات التأثر والتأثير او المثاقفات كي ينضج ويستمر. الخاصة الرابعة اعتقاد أصحابه بأنهم واسطة العقد بين الله والبشر، أو النص والمتلقي، هم أهل الرأي والمشورة، بهم تناط الأحكام، وتحفظ العقيدة، وعن طريقهم أو طريق مؤسستهم يتم فهم الدين والوعي به، والتأسيس عليه، يتم الوصول الى الآخرة. وفي تلامح هذه الخصائص الأربع للخطاب الفقهي نقول انه خطاب «العقيدة» الكاملة المكتملة، حلت فيه الحاشية محل المتن، والشرح محل الأصل، واللاحق محل السابق، والسكون محل الحركة. والانغلاق محل الانفتاح، حلت فيه رؤية الفقهاء محل رؤيا الأنبياء.

مع الخطاب الصوفي تتبدل المفردات والوسائل كما هي، وكذلك النتائج، ومن المعروف ان هذا الخطاب في جذره الديني محصور في نطاق الزهد والاحسان. أي في نطاق الأخلاق والسلوك، ولكن التطور الذي طرأ على المجتمع الاسلامي داخلياً وخارجياً جعله يتفرع الى ثلاث شعب: اولاها أبقته في حدود الورع والتقشف وانتهت به الى الحب الالهي. واخراها مزجته بالفلسفة العقلية، وأدخلته في متاهات المعرفة الاشراقية، وانتهت به الي الوقوف عند مسائل تمتد من الحلول إلى الوحدة المطلقة رأى فيها كثير من العلماء خروجا على بساطة الاسلام وعفويته وتلقائيته(٨). وثالثها صيرته طرائق للذكر وحلقات للرقص والسماع، وخلوات للتفجع والتأوه، ومجموعة من البدع والتمائم والشعوذات أفقدته بها قسماته الوضيئة. وفي جميع هذه الشعب يكمن وجهان للتصوّف وجه ايجابي وهو الأقل، ووجه سلبي وهو الأعم. يتجلى الأول في مجاهدة النفس والتمثل بالجانب «الرباني» في الانسان، والحرص على القيم الخيرة وفي

مقدمتها انسانية الاسلام او عالميته، ويتجلى الثاني في الجبرية والتواكل ورفض العمل ونبذ الجهاد، وإيثار الخلاص الفردي على خلاص الجماعة(٩)، ومن سوء حظ هذا التصوّف أنه انتهى في ظل العثمانيين وفي نهاية القرن التاسع عشر - عصرنا الذي نتحدث عنه - الى أن يطغى فيه الوجه السلبي القاتم على كل ملامح وجهه المنيرة(١٠).

يتصف الخطاب الصوفي في عصر النهضة بأربع صفات أو خصائص يتداخل بعضها مع الخطاب الفقهي ويختلف عنه بعضها الآخر. الصفة الأولى أنه خطاب أخروي، فمجاله الذي يتحدث فيه مابين السماء الدنيا حتى السابعة ومافوقها من عالم مابعد الموت، لانعلم عنه إلاّ ماأخبرنا به، وإذا كان الاسلام يحض على الجمع مابين الدنيا والآخرة «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا» فإن هذا الخطاب يكتفي بالنصف الأول من النص. الصفة الثانية أنه خطاب استلابي يلغي عقل الانسان وارادته واختياره ومسؤوليته وعلمه وعمله ويجعله مجبراً على فعل أي شيء مادام لقى خلقته وحركته وصنعته مشيئة فوق مشيئته، قضت عليه بقدر مسبق ولاحيلة له ازاء ذلك ولاارادة. الصفة الثالثة أنه خطاب مسيّس أو تابع أو موظف، قل ماتشاء فالنتيجة أنه خطاب غير بريء من جهتين على الأقل، من جهة السلطة الحاكمة ومن جهة السلطة الوافدة، الأولى تبعد به الجماهير عن التفكير بمصائرها، والثانية تسخره لمآربها، وكلتاهما على السواء تجعله خدرا للعقل وللحس(١١). الصفة الرابعة أنه خطاب احتكاري، مثله في ذلك مثل الخطاب الفقهي - تقوم به مجموعات، أو بكلمة أدق يهتف به أفراد يعدون أنفسهم وسائط ضرورية مقدسة وملهمة بين العبد والخالق، وأنه لامندوحة لمن أراد العبور إلى الآخرة أن يمر ببرزخهم.

بهذه الصفات نقول عن الخطاب الصوفي كما قلنا عن الخطاب الفقهي انه خطاب «الحقيقة» الكاملة المكتملة، حلت فيه الواسطة محل النبع، والآخرة «الباقية» محل الدنيا «الفانية»، والمشاعر الوجدانية والأذواق محل الأذهان والعقول والأفكار، حلت في رؤيا الأولياء محل رؤى الأنبياء.

ويجيء الخطاب الثالث، خطاب الاصلاح الديني ليتوجه إلى فكر الانسان المسلم والى عقله أول مايتوجه، يطالبه بأن يجمع بين الدنيا والآخرة، بين التنظير والتطبيق، الرؤية والسلوك، الواقع والممكن، يلغي الوسائط والبدائل والأوثان، يتجاوز الخلافات والمذاهب والطوائف، وينهل من النبع، النص الأصيل مباشرة ويعب، حيث الواحد قبل الكثرة، ويجول في مباحث «الشريعة» وهي متون جاءت من أجل الانسان وفي سبيل سعادته، يفسرها ويحللها ويجتهد ماأمكنه في تاويلها حتى تساير ركب الحضارة والعصر.

من هم أعلام هذا الخطاب وما أوجه الخلاف والاتفاق فيما بينهم، وماالمؤثرات والعوامل والأسباب التي عملت على بلورة أفكارهم وصياغتها، ثم كيف عبّر هذا الخطاب عن قضاياه وكيف أوضحها وعرضها ودافع عنها في مواجهة الخطابين السابقين مرة، وفي مواجهة الخطاب الليبرالي العلماني الذي كان يدعو هو الآخر الى التغيير والتقدم - مرات؟ هذا هو موضوع الدراسة التي ندبنا أنفسنا لها.

وقبل أن نوغل في هذا الخطاب الاصلاحي أراني مضطراً أن أشير إلى أمرين أولهما أن بعض رجالات حركة الاصلاح الديني كانوا في أوائل حياتهم من المتصوفة، ولاذوا بالخطاب الجواني فترة من الزمن مثل الأستاذ الامام، ولكنهم سرعان ماخلفوه الى خطاب الاصلاح حين وجدوا فيه تعارضاً جذرياً بينه وبين مايهدفون إليه أو ينشدون، انه التحول الذي طرأ على فكر محمد عبده

يوم التقى بأستاذه الأفغاني، وانتقل الأمر الثاني أن عنف الصدام الذي كان بين الخطابين السابقين من جهة وهذا الخطاب الاصلاحي من جهة أخرى وقسوة الاتهامات التي كيلت له ولأصحابه من قبلهما، ومن بينها العمالة والخيانة والزندقة والكفران لايمكن تفسيرها بدوافع دينية صرف تعدها مجرد وجهات نظر متباينة ازاء الدين بقدر ماتفسرها عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية اتخذت من الدين غطاء لها، انها عوامل المصالح الطاغية ـ على الهموم والقضايا ـ في كل زمان ومكان(١٣).

أعلام الاصلاح الديني:

إذا استثنينا رائد النهضة العربية المبكر رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) ومن عاصره من أفراد جيله، أو من نحا نحوه في الاصلاح العام مثل خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٧٩) وعلي مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) فانا نبيح لأنفسنا أن نبدأ حديثنا عن حركة الاصلاح الديني بعلمها الأول وباعث يقظتها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ثم بتلميذه اللامع محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ورفيقه في الثورة العرابية عبدالله نديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦)، وبتلميذه الذي أرخ له ونشر تعاليمه رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) ومن زامنه حتى أوائل القرن كعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) وعبد القادر المغربي (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) وسواهم(١٤)، فهؤلاء جميعاً ومن خلال ثلاثة أو أربعة أجيال مثلوا صوى الحركة ومعالمها على الطريق.

ولئن كنا ذهبنا منذ البداية إلى أنهم عبروا عن الحركة بالقوة الا أنهم لم يشكلوها بالفعل فلأنهم لم ينتهجوا مشروعاً واحداً محدداً بقدر مادعوا الى خطوط رئيسة انطلقوا في صياغتها من الاسلام كما تصوروه، وفي نطاق هذه الخطوط العامة وعلى مساحة مكانية تمتد من حلب حتى تونس، ومساحة زمانية

تصل إلى نصف قرن يمكن أن نتبين بعض الاختلافات فيما بينهم، سواء أكانت هذه الاختلافات تتعلق بالمهمة أو الطريقة أو الموقف أو التأثير أحصرها في النقاط الآتية:

١- للاصلاح طريقان أحدهما يبدأ من أعلى، وثانيهما يبدأ من أدنى، الأول يهدف إلى التغيير الفوري بواسطة الانقلاب أو الثورة، والثاني يهدف إلى التغيير المتدرج بتهيئة الشعب واعداده وتنشئته وتربيته، ويبدو أن الأفغاني سلك طريق الأول في حين آثر محمد عبده الطريق الثاني(١٥).

٢- كل من آمن بالثورة ربط اصلاحه بالسياسة، وكل من آمن بالتربية استقل به عنها، وهذا ماحدث للعلمين السابقين، فالأفغاني لم ير الاصلاح الاّ من خلالها، ومحمد عبده لم يره الاّ بعيداً عنها، وربما كان هذا مصدر الجفوة التي كانت بينهما، ومن المعروف أن الأستاذ الامام آمن بالعنف السياسي مثلما آمن به الأفغاني حين التقاه أول مرة، الاّ أنه وبعد اخفاق الثورة العرابية ونفيه وتشريده وتنقله في الآفاق وعودته إلى مصر ومهادنته الانجليز رفض قرن الاصلاح بالسياسة، وصب كل جهوده في ميدان التربية(١٦).

٣- في بداية عصر النهضة دخلت مصر عهد الاحتلال البريطاني لها، أما سورية فكانت ترسف في نير الاحتلال العثماني، ومن هنا ندرك التباين في طبيعة العلاقة بين الاسلاميين المصلحين المصريين والسوريين من جانب والمحتلين الانجليز والعثمانيين من جانب آخر، فالأولون لم تكن بينهم وبين العثمانيين وجامعتهم الاسلامية أية مشكلات بخلاف الآخرين الذين عانوا منهم ماعانوه، ويمكن أن نرتب على هذا التباين في العلاقة ثلاثة ارتباطات مختلفة وبالتالي ثلاث طبائع لماهية الاصلاح الاسلامي: الأول تمثلها دعوة الأفغاني الى الاصلاح في ظل الخلافة الاسلامية، ومن أجل ذلك سعى إلى وحدة الاسلام والمسلمين،

وجعل هذه الوحدة هدفه المباشر والمعلن. والثانية تمثلها دعوة محمد عبده إلى الاصلاح في ظل الوطنية، ومن أجل ذلك نفسر صدامه أو مهادنته للخديوي مرة وللانجليز أخرى. والثالثة تمثلها دعوة الكواكبي الى الاصلاح في ظل القومية، ومن أجل ذلك نفهم مجابهته العنيفة لآل عثمان. وبرغم هذا التباين في اتجاهات الاصلاح أوعلاقاته الكونية والوطنية والقومية فانه ينبع لديهم جميعاً من الاسلام ويعود إليه..

٤- يحلو لبعض الدارسين أن يصنف أصحاب الحركة تصنيفاً طبقياً فيرى أن أزمة فكرهم المثالي والاصلاحي والتوفيقي نابعة من أزمة طبقتهم البورجوازية الكبيرة أو الصغيرة التي ينتسبون اليها أرومة بالمنبت أو اكتسابا بالوضع أو التطلّع(١٧) - وهذا وارد - ولكن ثمة أموراً كثيرة تطرح نفسها في هذا الصدد من الصعب أن نفسرها بالتجوء الى المفهوم الطبقي أو نجد لها أجوبة في نطاقه، من ذلك أن بعض هؤلاء قلّوا أو كثروا نشأوا نشأة ريفية وظلوا طوال حياتهم يعانون الفقر في شتى صنوفه، وأن بعضهم الآخر ولاسيما النقابي التونسي الطاهر الحداد من الجيل الرابع الاصلاحي بقي مخلصا لنشأته ومفاهيمه العمالية النقابية، ومع ذلك ماتخلى قط عن أطروحاته الاصلاحية في ضوء العودة اى الاسلام. وان فريقا ثالثا منهم مافتىء يربط وجهات نظره بالحياة وحركة الواقع في حدود الامكان ولم يكتف بالهتاف الأبح ولو أدى به الأمر الى المجافاة والاتهام، وان قسما خامسا تمرد على الكثير مما تواضعت عليه الطبقة المتوسطة ليقول بـأطروحات تعد في أزمانها وربما حتى الآن ثورية من مثل العقلانية والحرية والتعددية والعدالة ومن منظور اسلامي صرف مما يتجاوز العديد من الشعارات التي مابرحت تدور على الساحة من دون أن يكون لها رصيد من واقع أو حياة.

ولست أقصد من اثارة هذه الأمور أن أنحي التفسير الطبقي جانباً بقدر ماقصدت أن أقول انه آن الأوان لأن نضع الأمور في أنصبتها، وندرس الوقائع كما هي بعيداً عن القوالب المسبقة والمقولات الجاهزة، آن للفكر الحر ألا تعميه الأشعة الحمراء ومافوقها وماتحتها بعد أن تبين لكل ذي عينين البون الشاسع بين مايطرح ومايمارس أولا، والبون الشاسع بين ماقيل عن البورجوازية ومايقال عنها الآن(١٨).

هـ من بين أعلام حركة الاصلاح الديني يبرز اسم الشيخ محمد عبده فهو الأكثر تنظيرا وكتابة وجهدا ووعيا وتأثيرا في عصره ومن بعد عصره، صحيح أنه لم يكن الباعث الأول على النهوض الاسلامي كماكان أستاذه الأفغاني، الاّ أنه كان المؤسس والباني والداعية الحق، لقد قام بدور المصلح الاسلامي الأعظم ـ فيما أرى ـ لأنه تخطى التقليد الى النقد، وأعمل الفكر، وأعاد قراءة التراث وانتاجه وصياغته، وأشاع جوا تنفس فيه وأفاد منه واستقى من معينه كل من أتى بعده، وقدم في حدود عصره ـ رؤية وتصوّرا وأطروحات ـ ماتجاوز عصره، فلا غرابة أن نجد لديه مالانجده عند سواه من معالجة لشتى قضايا الاصلاح الديني وماأكثرها، ولاجناح علينا ولابأس أن نولي فكره في هذه الدراسة جلّ الاهتمام والاحتفال(١٩).

المؤثرات العامة في الحركة:

لاتنشأ الحركة أية حركة من فراغ وفي فراغ، وحركة الاصلاح الديني مثلها في ذلك مثل جميع الحركات الاصلاحية وغير الاصلاحية تأثرت بغيرها حتى تلامحت، وأثرت في غيرها حتى تجلت، ويمكن للدارس تحت هذا العنوان أن يتحدث عن مكونات أو دوافع أو أسباب كما يتحدث عن مؤثرات أو مبادلات ثقافية، وبغض النظر عن التفريق المنهجي الذي نستطيع أن نقيمه بين هذه

المصطلحات ولاسيما بين المكونات والدوافع والمؤثرات فسنجعل الجميع الآن ينتسب الى حقل واحد من الدلالات المعرفية يترادف في نطاقه السبب والنتيجة، الغاية والواسطة، الدافع والمكون، ولاتثريب علينا في ذلك مادام المؤثر قد يكون فاعلاً ومفعولا، عاملا يصنع الظاهرة وأحد تجلياتها في الوقت نفسه.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان التفريق بين ماهو خارجي دخيل، وافد أو طارئ، وبين ماهو داخلي، مستقر أو دائم غير وارد في تصورنا معا وجهان لعملة واحدة في الظاهرة، وحين يصوغانها أو يحوكانها لايصنعان ذلك بوصف أحد الوجهين خارجا والآخر داخلا، أو بوصف أحد الوجهين متحركا والآخر ثابتاً بل بوصفهما خطين متداخلين وضروريين لنسج الظاهرة في لحمتها وسداها، المباشرة هنا كغير المباشرة، والغريب كالمألوف، والبعيد كالقريب، والجوهري كالعارض، والمتحول كالثابت، والهجين الدخيل كالأصيل.. جميعها خيوط تتشابك وتتناسج لتركب التجربة - الرؤية. وكل مايمكن أن ندعيه أن الغريب الطارئ أو الدخيل الأجنبي لاقيمة له ولا أهمية إذا لم يجد مكانه أو موقعه في التربة، أو إذا لم تكن التربة مهيأة أو مستعدة لقبوله ومتفتحة لاستقباله. ومن المؤسف أن معظم الذين يتحدثون عن مؤثرات وافدة يتجاهلون الدور الكبير الذي تلعبه عملية التلقي أو الاستقبال الفردي أو الجماعي، الكامن أو الظاهر في قضية المثاقفة.

أستطيع أن أرد المؤثرات (المكونات والدوافع) التي كانت وراء حركة الاصلاح الديني الى جملة من العوامل لعلّ أهمها وأخطرها:

١- برغم ارهاصات الاصلاح التي يمكن أن نعثر عليها قبل حملة نابليون على مصر والاحتكاك بالغرب فان الحملة ذاتها وما أعقبها من تلاقح أو غزو حضاري تعد بداية النهضة، أو نقطة انعطافها وتحولها، فقد أشعلت لهيبها،

وأزكت أوارها على مدى أجيال، ومن سوء حظ العرب خاصة والمسلمين عامة أن كان لقاؤهم بالغرب وحضارته منذ البواكير فاجعا ومؤلما أوقعهم في مأزق مازالوا يكابدون عقابيله حتى الوقت الحاضر، لسبب بسيط أنه اقترن لديهم بالتقدم مثلما اقترن بالاستعمار، أي اقترن بالوجود مثلما اقترن بالالغاء والاضمحلال(٢٠).

وعلى امتداد قرن كامل كانت المؤثرات المعنوية ـ الفكرية والثقافية ـ الى جانب المؤثرات المادية ـ تنثال على الساحة وتتدفق، وتحمل مع انثيالها وتدفقها وجهات نظرها ازاء اشكالية التقدم والتخلّف، ومن جملتها مسائل النهوض والاصلاح والتمدين والترقي، وعلاقة ذلك كله بالثورة والدين، فعكف عليها هؤلاء المصلحون يقرأونها ويعبون منها ويتأثرون بها، ويحاولون أن يقرنوا مبادئها إلى مبادىء الاسلام، أو يقرأوا اسلامهم في ضوئها، حسبنا أن نذكر مبادىء الثورة الفرنسية وماأحدثته في نفوسهم من هزه وانفعال(٢١)، وكتابات عن الحضارة والمدنية تأثروا بها حتى النخاع وجهدوا في أن يترجموها(٢٢).

٢ـ ويمكن أن نفرع عن هذا المؤثر الوافد حركة الاصلاح الديني البروتستانتي التي قادها لوثر في وقت مبكر، واطلع عليها الأفغاني وغير الأفغاني، وحاول أن يتمثلها ويحذو حذوها، وإذا ماأغفلنا جوانب كثيرة من التباين بين الحركتين حركة الاصلاح الاسلامي وحركة الاصلاح البورتستانتي فان الاطار العام الذي عملت فيه الحركتان يكاد يكون واحداً فكيف إذا أضفنا إليه اطلاع أصحابنا عليه واعجابهم به وبأطروحات صاحبه(٢٣).

٣ـ ومع ذلك فان هذه المؤثرات الخارجية الوافدة ماكان لها أن تجني فوائدها لولا الأرض المعدة للقبول، ولولا محاولات اصلاحية ونهوضيةتمت في مسيرة تراثنا العربي ـ الاسلامي وتأثر بها المصلحون، أو وجدوا أنفسهم

يستلهمونها، ويقيسون حركتهم اليها، من هذه المحاولات نذكر موقف المعتزلة من أمر العقل، والأشعرية في بعض جوانبها وأطسروحاتها، ومدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في الرجوع الى النص وتجاوز التصوف والتقليد، والنزعة الرشدية لدى صاحبها وسواه، والتي أحدثت ثورة منقطعة عما قبلها وعما بعدها، وتوجهات ابن خلدون في التحليل الاجتماعي وتعليل قيام الدول وسقوطها... وجميعها محاولات يمكن تلمسها والتأسي بها، وقد قرأها المصلحون على اختلافها، كما قرأوا تراث الأمة فشدتهم وأعجبتهم وجرأتهم على هذا الذي قالوه وذهبوا اليه(٢٤).

٤ـ وكما فرعنا عن المؤثر الأول الحركة البروتستانتية نفرع عن هذا المؤثر الحركة الوهابية التي كانت أقرب إليهم والى عصرهم، ومن المعروف أن محمد بن عبد الوهاب الذي تأثر بمدرسة ابن تيمية ونحا نحوه في الفكر والسلوك ثار على الوضع الذي آل اليه وضع الدين، وضع البدع والأهواء والطرق ووسائل التزلف والتوسل حتى أضحت هي الدين ذاته، ودعا الى نبذ الوسائل بين العبد وربه مهما تكن، ورفض الفلسفة والتصوف معا، وألح على الرجوع إلى النص، وكان لهذه الدعوة التي حصرت اصلاحاتها في حدود العقيدة تأثير فيهم أي تأثير حتى وصف أصحابها من قبل خصومهم بالوهابيين،اشارة الى خروجهم على الدين كما تفهمه العامة(٢٥).

٥ـ تناسجت المؤثرات الخارجية والداخلية لتطرح على المصلحين الدينيين وغير الدينيين اشكاليتين متداخلتين معا ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الوقت الراهن أولاهما اشكالية الانحطاط والترقي، أو اشكالية التخلف والتقدم، وأخراهما اشكالية البقاء والتأثر، أو اشكالية الوجود والغزو التي عُبر عنها بالأصالة والمعاصرة، وتعني الاشكالية الأولى كيف للأمة أن تتقدم وتخرج من

حالة تخلفها، وتعني الاشكالية الثانية كيف لهذه الأمة أيضا أن تحافظ على وجودها وهويتها وتعيش حضارة غيرها أو تتقبل غزوه في آن؟.

وليس من مهمتنا هنا أن نتتبع هذه الاجابات، فحديثنا ينصب على واحدة من هذه الاجابات هي اجابة المصلحين الدينيين، ويكاد يجمع هؤلاء على رأي واحد نقرره قبل الخوض في أسس الاصلاح الديني التي طرحوها، ذلك هو تفريقهم بين الاسلام والمسلمين والذي عبّر عنه الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم تعبيرات شتى خلاصتها أن الاسلام الذي دعا إليه القرآن شيء وأن المسلمين الذين يعيشون الآن لاعلاقة لهم به، أو هم شيء آخر، يقول الأفغاني[٢٦]: «ان القرآن يدعو غير الأوروبيين الى الاسلام، وينهاهم المسلمون عنه، فالواجب علينا أن نثبت لهم أننا غير مسلمين حتى يمكن أن نجتذبهم الى الاسلام ونحسن اعتقادهم فيه».

ما الاسلام الذي دعا إليه هؤلاء المصلحون، وما أسسه ومفهوماته، تشكل الاجابة عن هذا التساؤل محور الدراسة وجوهرها.

أسس الاصلاح الديني:

نريد بالأسس مجموعة المواقف والقضايا والمقاصد والغايات، الوسائل والطرائق التي أقام عليها المصلحون نظريتهم الاصلاحية في الرقي والتقدم، وكما فعلنا مع المؤثرات نفعل هنا فلا نميز بين الغايات والوسائل، ولابين المقاصد والاجراءات باعتبارها جميعاً اطار العمل الذي جالوا في نطاقه، وسنرتب هذه الأسس بشكل دائري يبدأ من الرؤية والتصوّر والمفهوم، وينتهي الى الطموح والغاية، ومابينهما درجات دولاب دائري يمكن أن تتقدم احداها أو تتأخر لأنهم مادامت جميعها وجوهاً متعددة لقضايا الحركة وآرائها.

وقبل أن نعرض هذه الأسس نورد الملاحظات الأربع الآتية:

١ـ جميع هذه القضايا ووجهات النظر قدمت على أنها اسلامية الهوية بغض النظر عن مدى تأثرهم بقراءاتهم الغربية، وبغض النظر عن مدى قربها أو بعدها عن الاسلام كما يفهمه سواهم، انها الاسلام كما فهموه هم وعبّروا عنه(٢٧).

٢ـ معظم المصطلحات والمفهومات التي أقيمت عليها الأسس يجب أن تفهم في حدود أنساقها واستعمالاتها، وألا تحمل أكثر مما تحتمل، فمفردات مثل العقل والعلم والحرية والتعددية.. الخ، المستخدمة في معجم حركة الاصلاح فقد لاتعني ماتعنيه لدينا الآن.

٣ـ قدم المصلحون مشاريع كثيرة لدعواتهم ضمت في معظمها هذه الأسس، مفردة أو مجموعة، والمحاولة التي تقوم بها هي خلاصة قراءة هذه المشاريع ونصوص الاصلاحيين والكتب التي تحدثت عنها(٢٨).

٤ـ وهذه القراءة لاتقوّل النصوص مالا تحتمل بقدر ماتعبّر عن استجابتنا لها وفهمنا لها في ضوء أمرين أولهما ماعبروا عنه من خواطر بصورة مباشرة، وثانيهما ماننشده أو نطمح إليه من آراء بصورة غير مباشرة، وفي لقاء الأمرين تكون قراءتنا لسطح النص وعمقه، ظاهره وباطنه، محكمه ومتشابهه، وليس لوجه واحد من وجوهه.

سنمس كل أساس من الأسس مسا رفيقا وسريعا.

١ـ **الرؤية** = ليست أسس الاصلاح الديني الاّ جزءا من كل عام يشمل الاصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي، ولايمكن عزل بعض هذه الأنواع من الاصلاح عن بعضها الآخر، وبكلمات أخرى لم يكن يعني الاصلاح الديني لديهم اصلاح العقيدة ـ كما كان الأمر لدى الوهابية ـ بل كان

يعني اصلاح الحياة[٢٩]، وإذا كنا سنفرد للجانب الفكري أو الديني هذا الحيز فلأنه عندهم هو الأساس.

٢ـ التصوّر = وقد قادتهم هذه الرؤية الى تصور لمعنى المدنية، نقلوه عن الثقافة الغربية وطبقوه على الاسلام، وخلاصته أن الدين الاسلامي ليس دين عبادة وعلاقة معرفية بالرب فحسب يهتم بقضايا العقيدة والايمان، وانما هو دين حضارة يهتم بالقيم الحياتية للانسانية وللأمة وبالقيم الذاتية للفرد على حد سواء، وبذلك قرروا أن مدنية الاسلام ترتبط بالتقدم المتجه دائماً نحو هدفين: التطوير الاجتماعي أي زيادة القوة والرفاهية، والتطوير الفردي أي تطوير المواهب والامكانات، وقد كان للأمة الاسلامية في بداية أمرها مثل هذين الهدفين[٣٠].

٣ـ المفهوم = يذهب أكثر زعماء الاصلاح الى فهم خاص لمفردة الاسلام تباين ماهو عليه العرف العام، ومؤدى هذا الفهم أن الكلمة كما وردت في القرآن ليست اسماً على دين محدد وانما هي اسم للدين المشترك من لدن ابراهيم حتى محمد، انها لديهم تعني الايمان بالله والتسليم له والعمل الصالح، وبكلمات أخرى تعني التوحيد والاخلاص والسلوك[٣١].

٤ـ البعد = الغرب جزء من الانسانية، وحضارة العصر هي حضارته، ولابأس أن نتأثر به، ونأخذ منه، ونتعرف إليه، صحيح أنه يحاول أن يغلبنا على أمرنا، ويستعمرنا، الاّ أنه من الصحيح أيضاً أننا في علاقتنا به على طرفي نقيض، نحتاج إليه ونهرب منه ونرفضه، علينا أن نتعلم علمه لنحاربه به، ومهما أوغلنا في هذا العلم فعلينا ألا نأخذ منه الاّ مايفيدنا، ولايتعارض مع وجودنا وشخصيتنا، يجب أن يبقى ثمة فاصل ـ مهما كبر أو صغر ـ بيننا وبينه[٣٢].

٥ـ **الحالة** = رأينا أن واقع المسلمين شيء واسلامهم شيء آخر، ومن هنا رفض أصحا الحركة كل مايمت إلى هذا الواقع بصلة، ومن ذلك كله الدخائل التي يظن أنها من الاسلام وهي ليست منه في شيء من مثل انكار الأسباب والبدع، والتواكل، والجبر، والخرافات، والتوسل...الخ.(٣٣)

٦ـ **الوعي** = يؤمن أصحاب الحركة أن التراث الاسلامي على جميع مذاهبه وتشعباته وفرقه تراث مشترك للجميع، ومن حق المسلمين بل من واجبهم أن يلتفتوا إليه، ويستقوا منه، يأخذون من المعتزلة مثلما يأخذون من الأشعرية ويستلهمون الشيعة مثلما يستلهمون السنة، لم يكن غريباً والحالة هذه أن يوقظ الأمة «شيعي» هو الأفغاني ويغذ على الدرب معه «سني» هو محمد عبده، ولكن الغريب أن نؤمن بالفرقة وديننا يدعوننا إلى التوحيد(٣٤).

٧ـ **التجاوز** = وبرغم هذا الوعي للرجوع إلى التراث المشترك فان على المسلمين اليوم أن يتجاوزوا في فهمهم للاسلام المرحلة التاريخية التي فشا فيها علم الكلام فتفرقت الأمة، وتعددت طوائفها ومذاهبها الفقهية فاختلفت وتحاربت، ان عليهم أن يتجاوزوا كل مالا يمت الى بساطة الاسلام وعفويته وتلقائيته، يتجاوزون الفروع ليلتقوا عند الأصول(٣٥).

٨ـ **الواقع** = ونقطة الانطلاق في هذا التجاوز، التفتيش واللقاء معا هو الواقع، الواقع الذي نحياه ونعيشه بقضاياه الساخنة، ومشكلاته الطاحنة، وضروراته اللازمة، ماذا يفرض علينا الواقع هو مانبحث فيه، ومايثيره في حياتنا من حاجات ومشكلات هو مانعالجه، وليس مايفرضه علينا الماضي (الزمان) أو الغرب (المكان)(٣٦).

٩ـ **الأصل** = لن يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها، العودة الى الأصل من النبع الحالم هو الأمل الباقي لهذه الأمة حتى تتجاوز محنتها

وفرقتها وأزمتها المستحكمة، يقول الأفغاني(٣٧): «علاج الأمة الناجع انمايكون برجوعها الى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ماكان في بداياته». والعودة الى الأصل تعني أمرين أولهما أن الاسلم في قرآنه وحديثه سابق على طوائفه ومذاهبه، وثانيهما أن هذا الأصل هوالذي يوحد بيننا بينما الطوائف والمذاهب هي التي تفرق وتباعد(٣٨).

١٠ـ النص = القرآن هو المقولة الأساس في كل عودة، فلنعد الى نصه نقرأه لنسترشد به في واقعنا، ومن أجل هذه العودة ـ القراءة الجديدة نفهم هذا الالحاح الغريب على تفسير أي القرآن وتوصيل مايريد محمد عبده الى نفوس المتلقين وأفكارهم في كل بلد في القاهرة وبيروت والجزائر يشرح مقاصده ويبين مراميه لأنه الوسيلة الأفضل لإصلاح العقيدة وتوسيع الشريعة(٣٩).

١١ـ الطريق = الطريق الواصل بين الواقع والنص هو الاجتهاد أو التأويل، الاجتهاد في الأحكام والتأويل في تفسير النص بما يتلاءم مع هذا الواقع، ويتساءل الأفغاني(٤٠): «مامعنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد، وأي امام قال لايصح لبعدي أن يجتهد، ان الائمة اجتهدوا، واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس الاّ قطرة من بحر..» وقد حاول محمد عبده أن يجتهد فانكر عليه سدنة المؤسسة الدينية كل محاولة واتهموه بشتى الاتهامات، ونذكر من جملة اجتهاداته اباحة الفائدة والتزيي بلباس الافرنج، وتعليم المرأة وعملها وسفور وجهها، ومنع الزواج منها بأكثر من واحدة...الخ(٤١).

١٢ـ العقل = احتل العقل منزلة لدى زعماء الحركة كتلك التي احتلها لدى المعتزلة فقد عدوه مناط التكليف، وحجة الله على عباده، ورأوا فيه ضرورة للدين ضرورة الدين له، وذهب محمد عبده الى تفضيله على النقل في حال

تعارضهما(٤٢)، ومع ذلك ظل الجميع يجدون فيه أداة مادية صالحة للعمل والمعرفة في نطاق الطبيعة وليس خارجها(٤٣).

١٣- **العلم** = اتهم رينان كما اتهم هانوتو الاسلام بأنه لايشجع على العلم والبحث الحر بل هو عائق لهما: ويؤلف كل من الأفغاني للرد على الأول ومحمد عبده للرد على الثاني كتابين يسخرانه للدفاع عن دينهما، ويبينان فيه - ووفق فهمهما لكلمة علم - أن الاسلام على النقيض يفسح صدره لكل علم، ويدعو إليه باعتباره وسيلة لكشف أسرار الكون والطبيعة والنفس، ويؤيدان حججهما من الكتاب والسنة وحركة النشاط العلمي لدى العرب المسلمين، وينتهيان إلى عكس ماانتهى إليه رينان وهانوتو(٤٤).

١٤- **التربية** = شغل المصلحون الاسلاميون أنفسهم طويلا بقضية التربية والتعليم، وعدوها أساس كل تطوير أو تقدم، ورأى محمد عبده كما رأى غيره ان تصحيح الفكر أو الاعتقاد هو بداية حركة الاصلاح حتى يسلما من البدع، وليست هذه البداية سوى التربية، وفضل الرجل أن يكون معلما على أن يكون قاضيا أو مفتيا، وندب نفسه الى اصلاح التعليم في الأزهر وخاض من أجل ذلك حربا ضروسا أورثته العداوة والبغضاء(٤٥)، وأتى من بعده تلميذه رشيد رضا ليعلن في العدد الأول من مجلته أن غايتها التربية والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، واصلاح كتب التعليم وطريقة التعلّم(٤٦).

١٥- **العمل** = ارتبط العلم لديهم بالعمل، ردا على التواكل وعلى العطالة معا، فلا علم من دون العمل به، ولا عمل من دون علم يرشده ويعصمه، كلاهما وجه لعملة واحدة هي المعرفة، يقول رشيد رضا(٤٧): «ليس العلم الا ماأثبته العمل، أو بني عليه عمل، الأعمال تنمي العلوم، والعلوم تمد الأعمال».

١٦ـ **الحرية** = ينبع مبدأ الحرية لدى الاصلاحيين الاسلاميين من مبدأ التوحيد أومبدأ الشهادة، فالله عندهم حرية مطلقة تلزم من آمن به فترتد عليه تطهيرا لعقله من الوهم، واطلاقا لارادته من القيد، وتحريراً لذاته من عبودية كل موجود(٤٨).

١٧ـ **العدل** = العدل اسم من أسماء الله، وشرط للايمان به، وعهد على الانسان لتحقيق أمانة المسؤولية التي أقر بها بالشهادة والتوحيد، وكلاهما ـ التوحيد والشهادة ـ يعني في جملة مايعني تقرير العدل والمساواة بين الناس وردّ التفاوت والتفاضل فيما بينهم الى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم وأعمالهم(٤٩).

١٨ـ **اللغة** = جعل الامام محمد عبده اللغة قرينة الفكر، وعوّل عليها في أمر الاصلاح تعويله عليه، وقال انها الهدف الثاني في دعوته بعد هدفه الأول ـ اصلاح العقيدة ـ سواءأكان الأمر يتعلق بالمخاطبات الرسمية أم بالمراسلات بين الناس(٥٠)، ولم يكن ليتم ذلك لولا هذا التماهي بين العروبة والاسلام في جامعة اللغة، ودورها الهام الذي تلعبه في تجانس الأمة وتوحيدها، أجل كانت اللغة عند الاسلاميين ومازال ـ كما هي عند القوميين ـ تشكّل صلب وجودهم وأرومته.

١٩ـ **التوازن** = يوصف الاسلام بأنه دين التوازن والاعتدال لأنه يجمع مابين القطبين المتعارضين ليصيرا غير متعارضين : الدنيا والآخرة، السماء والأرض، الجسد والروح..الخ، بلا افراط ولاتفريط «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس»، والشهادة تعني النموذج والأمثولة ـ نظرياً وعملياً ـ، كما تعني النمط الرفيع، وتلك غاية يرنو اليها كل الأنبياء المصلحين(٥١).

٢٠- حركية الاسلام = كان الأفغاني يرى أن الاسلام دين كوني جاء للعالم أجمع، وهو قادر تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملاءمة الظروف المتغيرة في كل جيل(٥٢)، وفي تقديره أن هذا الدين الحنيف أتاح للبشر بناء قصر مشيد من السعادة، مسدس الشكل، أسسه المتينة مجموعة من العقائد والخصال، تقيم المجتمع البشري على دعائم واضحة، وتضمن للمدنية اصلاحاً مستمراً، وللبشر أصولاً من المحبة والعدالة تتحقق معها سعادتهم(٥٣).

تأثير الحركة:

خلّفت حركة الاصلاح الديني بمختلف أفرادها وخاصة علمها الفذ الأستاذ الامام وعلى امتداد الساحتين العربية والاسلامية تأثيرات تكاد لاتحصى، ويمكن أن نتحدث عن هذه المؤثرات على مستويين: مستوى المناخ الذي أشاعته، ومستوى الأفق الذي فرضته بالقوة أو بالفعل.

على المستوى الأول كان لرجالات الحركة حضور في كل مكان حلّوا فيه، داخل الوطن وخارجه، في الشارع والسجن، في المقاهي وفي المساجد، في الكتب والصحف والمجلات، ولايقاس هذا الحضور لدينا بمدى جماهيريته أو شعبيته فتلك ميزة استأثر بها في الخطاب الاسلامي رجال الفقه والتصوّف، وانما يقاس بالتحريض والتوجيه وتحريك المياه الآسنة ومامن شك في أن أصحاب الاصلاح جميعا استطاعوا - عن طريق ربط الاصلاح الديني بالسياسة أو ربطه بالتربية - أن يحدثوا ماهو أشبه بالثورة أو قريب منها ولقد خلقوا وعيا طليعيا ومتقدما عُبّر عنه من خلال نشاط محمد عبده تعبيرين دقيقين(٥٤) أولهما وصفه بالمثالي الحالم، وثانيهما وصفه بالثورة التي تغلي مراجلها، ولاتعارض بين الوصفين لأنه يكمل أحدهما الآخر، فالثائر كان وسيظل هو هذا المثالي الحالم لأنه صاحب هم وقضية، صاحب مشروع مستقبلي لأنه يجعله ديدن حياته وأهزوجته التي يصحو عليها وينام.

أما على المستوى الثاني(٥٥) فاكاد أجزم بأن جميع العقول المستنيرة في الأهر وغير الأزهر، في السياسة والحكم والمجتمع، في مصر وخارج مصر، من الجزائر حتى الهند، والتي جاءت جميعها مع بدايات هذا القرن، وحملت مشعل التقدّم والتغيير والنضال، مشعل النهضة ضد التخلف والاستعمار، انما استقت من ينابيع الحركة، وتشبعت بآرائها، واعتنقت معظم مبادئها، قد تكون خالفتها، أو ابتعدت عنها، أو ناصبتها العداء الاّ أنها كلها - دينية وعلمانية خرجت من معطفها، وتفرعت عن دوحتها فهل علينا جناح إذا ادعينا أنها جذع فننها، وأم لكل أولادها، ولئن جرت السنة بأن يعق الولد أمه، أو يأبق منها فمن النادر أن نسمع عن أم رؤوم تبرأت من أطفالها - مهما كبروا - أو ناصبتهم العداء، وتلك لعمري هي فرادة الاصلاح الديني وتميزه.

خاتمة:

نكثّف أهم النتائج التي وصلت اليها الدراسة في مجموعة نقاط:

أولاً = عبّرت الآراء المتفرقة التي نادت بها طائفة من المفكرين الاسلاميين عن وجهة نظر تكاد تكون مشتركة - برغم الاختلافات - ازاء قضية الاصلاح الديني تنطلق من الاسلام، وشكلت في مجموعها أسساً لنظرية متلاحمة ومتكاملة.

ثانياً = تبدأ هذه النظرية وضع أولى قواعدها من تصحيح الاعتقاد أو تصحيح الفكر للفرد وللأمة، ولن يكون ذلك الاّ بالرجوع الى أصل الدين قبل أن تشوهه اختلافات التاريخ والمصالح، والى نصه القرآني تحديداً ليقرأ وفق العصر، مبينا حاجاته، معبّرا عن طموحاته.

ثالثاً = ان اصلاح حال المسلمين، أو واقعهم المتردي بالرجوع الى دينهم أو تراثهم أكثر يسراً وصلاحاً وحكمة ونجاعة من اصلاحهم عن طريق

البديل المفترض أو المقترح، طريق التقليد الأوروبي المعتمد على التجربة والخطأ، وقياس المنفعة، والوعي الخاص، وذلك هو الطريق الذي سلكه كل المصلحين الاسلاميين من القديم حتى الآن(٥٦).

رابعاً = يعني هذا الاتجاه في الاصلاح في جملة مايعني أن الأمة كالفرد كلاهما وجود تاريخي، وصلاحهما لايتم الاّ من داخله(٥٧)، وعلى المستوى الأول ـ الوجود التاريخي ـ يؤكد الاتجاه حالة الاستمرار أو الاتصال بين آنات الزمان الماضي والحاضر والمستقبل من أجل تماسك الأمة ووحدتها على أرضها وقضيتها. وعلى المستوى الثاني ـ الصلاح من الداخل ـ يؤكد الاتجاه أن التقدم لايؤتي ثماره الاّ إذا كان ذاتياً ينهض وفق مثال يحقق للفرد كما للأمة الهوية والخصوصية والحضور.

خامساً = إذا كان المغزى الأول الذي يمكن استخلاصه هو أن قطيعة كاملة مع الأصول في كل عملية اصلاح أو تغيير لاتتم الاّ على حساب الوجود فان المغزى الثاني الذي يمكن أن ننتهي إليه هو أن الفكر المتمسك بهذا الوجود والمدافع عنه هو الأكثر جدارة والأنسب معا للتعبير عن طموح الأمة وأحلامها في النهضة والتقدم.

سادساً = من سوء حظ هذا الاتجاه الاصلاحي وربما من سوء حظ النهضة العربية بعامة أن فكرهما مازال يراوح مكانه إن لم يكن قد بتر أو قطع لسبب بسيط أنه لم يعرف ـ رغم تأثيراته ـ تراكما واضافة وتطويرا فظل بعيدا عن الساحة الفعلية أو ظل معلقا، وما الارتدادات النكوصية أو الانحرافية التي تشاهد الاّ نتيجة من نتائج هذا التعليق أو الابعاد، التغييب أو الانحسار.

سابعاً = نحن مطالبون اليوم بوصل ما انقطع، مطالبون باحياء النهضة، وبعث الحوار مع الاصلاح الديني من جديد، ولن يضيرنا تسميته بهذه

التسمية مادمنا قد اتفقنا على أسسه الشاملة لكل مناحي حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية، والافادة من سائر أطروحاته واغنائها وتطويرها بما يصلح للحظتنا الحاضرة.

ثامناً = يكفي أن أشير في هذا الفكر الى ذلك الطرح المنفتح الواسع والواعي لمعنى الاسلام ومعنى العروبة في الفكر القومي والتلازم بينهما، فإذا كان الأول يعني شرعة التوحيد لاالتفريق الناظمة لكل الديانات فإن المعنى الثاني يشير إلى شرعة التعايش بين كل الأجناس والأعراق الناطقة باللغة العربية والمنتمية إلى تراب واحد وتصوغها أو تحددها مشاعر وآمال وآلام واحدة، أليس هذا كله أو بعضه ماترمي إليه الرسالة الخالدة التي نُدب إلى حملها العرب والتوجه بها الى الانسانية جمعاء تحقيقاً لوعد الله «كنتم خير أمة أخرجت للناس»؟!

حواشـــي الدراســـة

١ـ أنظر البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة/١٣٦ . وفهمي الجدعان أسس التقدم/١٠ ، وجب دعوة تجديد/٦٦ ، برغم أن الأفغاني يستعمل كلمة حركة يعبر في رأيي عن طموح أكثر من أن يعبر عن واقع. أنظر المفردة في كامل الخطيب الاصلاح والنهضة/٢٦٩.

٢ـ انظر النصوص التي أوردها محمد كامل الخطيب في مجموعته القديم والجديد، والاصلاح والنهضة.

٣ـ يرد ذلك غالباً في الأدبيات الماركسية والمنساقين وراءها من المؤدلجين تنظيمياً أو شعارياً، وانعكس الامر على المقررات التعليمية في المدارس والجامعات فحملت كلمة اصلاح معنى دونياً أواتهامياً.

٤ـ يستعمل جب في كتابه، دعوة تجديد الاسلام الثورة وصفا لجهود محمد عبده الاصلاحية والتجديدية واستعمل المصطلح ذاته عبدالله حنا في «التجديد الاسلامي في عصر النهضة» انظر الدين في المجتمع العربي ص/٣٢٥ وكذلك فعل صالح الخرفي في دراسته المدارس والمعاهد العليا/١٢.

٥ـ انظر الدراسات التي عنونت نفسها بالتجديد خاصة في المراجع اللاحقة.

٦ـ أحاول في جملة دراساتي أن أفرق بين العقيدة والشريعة فأجعل الأولى ترتبط بالوعي الفردي وبالايمان، وأجعل الثانية ترتبط بالوعي الجمعي وبالعقل ومصلحة الأمة، والايمان أمرقلبي لايمكن الاجتهاد فيه، في حين يخضع كل مايتصل بتشريعات الأمة ومصالحها الى الاجتهاد والتغير والحركة. انظر لنا «مستويات الوعي الديني» في كتاب «دعوة الى الحوار» يصدر لاحقا.

٧ـ انظر مثل هذه الاتهامات في الاصلاح والنهضة ٧٣، ١٣٢، وزعماء الاصلاح ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢، ٣٣٦.

٨ـ الدارسون ازاء التصوف الفلسفي فريقان منهم من يجعله خارج الاسلام، ومنهم من يجعله الثورة الروحية فيه. انظر في ذلك: عمر فروخ، التصوّف في الاسلام، أبو العلا عفيفي، التصوّف بيروت د.ت، عبدالقادر عيسى، حقائق عن التصوّف حلب ١٩٨٦، محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، القاهرة ١٩٨٤.

٩ـ انظر لنا محاضرة بعنوان «التصوّف بين الخلاص الفردي والانتحار الجماعي» في «دعوة الى الحوار» ينشر لاحقا.

١٠ـ انظر في ذلك توفيق الطويل، التصوّف في مصر ابان العصر العثماني، مصر د.ت، وعبدالرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية. وطه عبدالباقي سرور، التصوّف الاسلامي والامام الشعراني، مصر د.ت.

١١ـ برغم أن بعض الطرق الصوفية وقفت في مواجهة الاستعمار الخارجي كما وقفت في مواجهة الاستغلال الداخلي مثل السنوسية والمهدية فان معظم أصحاب الطرق وظفوا طرائقهم لخدمة الجهتين معا، أنظر فروخ، مرجع سبق ذكره. وعبدالله حنا، مرجع سبق ذكره، ولويس غارديه أهل الاسلام، دمشق ١٩٨١.

١٢ـ أنظر تشارلز آدمز، الاسلام والتجديد في مصر/٣١

١٣ـ المرجع نفسه/٩٠ـ ١١٠، وأحمد عبدالرحيم مصطفى، حركة التجديد الاسلامي/٨٥.

١٤ـ نضيف الى هؤلاء من الجزائر عبدالقادر الجزائري (١٨٠٧ ـ ١٨٨٣) وعبدالحميد بن باديس (١٨٨٧ ـ ١٩٤٠)، ومن تونس الطاهر بن عاشور (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) ومن الجيل اللاحق محب الدين الخطيب (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩) وصلاح الدين القاسمي (١٨٨٧ ـ ١٩٣٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) وسواهم.

١٥ـ انظر الاسلام والتجديد /١٥، ٦٠ والمجددون في الاسلام/٥٢٠ وزعماء الاصلاح /٧٠، ٣١٠.

١٦ـ انظر زعماء الاصلاح والأسس النظرية /٨٨.

١٧ـ أنظر عبدالله حنا، مرجع سبق ذكره/٣٢٧، وهشام شرابي، النظام الأبوي بيروت ١٩٩٢، أو البنية البطركية بيروت ١٩٨٧ ومقدمات لمجتمع عربي، بيروت ١٩٨٥.

١٨ـ بدأت مواقف الماركسيين تتبدل ازاء الطبقة البورجوازية ومفهوم البورجوازي الصغير من الثمانينات حتى إذا وصلت الى التسعينات رد شرف البورجوازية وأعيد اليه الاعتبار.

١٩ـ الكتب التي تناولت منزلة الامام كثيرة، انظر خاصة منها في المراجع: الاسلام والتجديد، زعماء الاصلاح، تاريخ الأستاذ الامام ومحمد عبده لعمارة.

٢٠ـ انظر للكاتب دراسة بعنوان «النهضة الأوروبية وعلاقتها بالعرب»، الموقف الأدبي ع/٢٦٢ دمشق ١٩٩٣

٢١ـ انظر رئيف خوري/ الثورة الفرنسية وأثرها، وتشارلز آدمس. الاسلام والتجديد/٦٥.

٢٢ـ انظر موقف الأفغاني من كتابات غيزو عن الحضارة ومحاولات تطبيقها على الفكر الاسلامي في حوراني. الفكر العربي/١٤٤

٢٣ـ يشير رشيد رضا الى لوثر في مقالة نشرها عام ١٨٩٩ بالرجل العظيم وامام المصلحين، انظر الاصلاح والنهضة/٢٨٧، وكان الأفغاني قبله قد أعجب به وبحركته، وتطلع الى أن يقوم في دار الاسلام بما قام به هو في دار الغرب. انظر مقارنات بين الحركتين وأحاديث عن التأثر والتأثير في عبدالله حنا، مرجع سبق ذكره، والشاذلي/٧١ ـ ٨٧.

٢٤ـ أشارت معظم الدراسات التي أثبتناها في قائمة المراجع وتناولت ثقافات المصلحين الى تأثرهم بهذه المحاولات برغم اختلافها وتباينها في بعض أطروحاتها.

٢٥ـ حين زار الشيخ رشيد رضا الجامع الأموي في بداية القرن وخطب فيه انهال عليه العامة بالضرب واتهموه بالوهابية، وليس من شك في أن للسياسة دوراً في هذه التهمة

يعود الى الخلاف الذي كان بين العثمانيين وصنيعتهم أبي الهدى الصيادي من جانب وحركة الثورة العربية بقيادة الشريف حسين من جانب آخر. انظر في تأثر حركة الاصلاح بالوهابية هاملتون جب/ ٤١ - ٤٢ والصعيدي/ ٤٨٠، وحنا/ ٣٧، وأحمد أمين/ ط/ ٣١٤

٢٦- انظر هذا القول في الاصلاح والنهضة/ ٣٧٠ ويرد شبيه بهذا قول ينسب الى محمد عبده والى سواه أنظر: أسس التقدم/ ٤٢٠

٢٧- من الطبيعي أن يقف الفقهاء والمتصوفة والعلمانيون في مواجهة هذه الأسس بعضها أو كلها، والى جانبهم أيضاً أهل الغرب أنفسهم، وأذكر في هذا الصدد قول كرومر «مايقدم على أنه اسلام لاعلاقة له بما نعرفه عنه» أنظر حركة التجديد/ ٧/ ٢٠٠ وزعماء الاصلاح/ ٣٢٠

٢٨- من هذه المشاريع مشروع الأفغاني، أنظر حركة التجديد/ ١٧ - ١٩، ومشروع المغربي أنظره مع تعليق رشيد رضا في الاصلاح والنهضة/ ٣٦١، ومشروع محمد عبده بينهما، ويشير فيه الى أنه احتفى بدعوته الاصلاحية بالاجتهاد ونبذ التقليد واللغة والنقد والرجوع الى النص، انظر رسالة التوحيد/ ٨٠، تحقيق محمد عمارة، وزعماء الاصلاح/ ٢٣٠

٢٩- أنظر زعماء الاصلاح/ ٨٣ والأسس النظرية/ ٧٠

٣٠- كان كرومر يردد أن الاسلام والحضارة لايجتمعان، وألفت كتب عديدة ردت عليه انظر في ذلك الفكر العربي/ ١٤٤ - ١٤٥، وأسس التقدم/ ٢٥٦ - ٢٦٠، ٢٣٦، وقد طوّر مفهوم العلاقة بين الاسلام والمدنية في وقت لاحق فكتب مصطفى الغلاييني كتابه «الاسلام روح المدنية» بيروت ١٩٣٠

٣١- طور هذا المعنى محمد عبدالله دراز حتى اكتمل في كتابه «الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، د.ت. وانظر في الموضوع زعماء الاصلاح/ ١٥٢، وفي المعنى ذاته فهمي هويدي «الله ليس منحازا لأحد»، ص/ ٣٥. مجلة العربي، عدد حزيران ١٩٨٠

٣٢- انظر في ذلك افتتاحيات المنار إذ يركز صاحبها على أن من غاياتها التنشيط على مجاراة الأمم المتمدنة في الأعمال النافعة، الاصلاح والنهضة/ ٢٦٥، ودعوة تجديد/ ٤٤ - ٤٧، وقد طور هذا المعنى لاحقاً في دراسات أنور عبدالملك وبرهان غليون، انظر للأول الفكر العربي في معركة النهضة بيروت ١٩٧٤، وانظر للثاني، اغتيال العقل بيروت ١٩٨٧

٣٣- يقول صاحب المنار محمد رشيد رضا في مقدمة مجلته عام ١٨٩٩ «غرض هذه المجلة شرح الدخائل التي مازجت عقائد الأمة، والتأويلات الباطلة التي شبهت الحق بالباطل حتى صار الجبر توحيداً، وانكار الأسباب ايمانا، وترك الأعمال توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا

والحادا، والتسليم بالخرافات صلاحا، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفانا، والتقليد الأعمى علما ويقينا». انظر النص في الاصلاح والنهضة/٢٦٦ وفي المعنى ذاته دعوة تجديد/٤٩، وأسس التقدم/٢٠٨

٣٤ـ انظر، الفكر العربي/ ١٤٥ ـ ١٤٦

٣٥ـ أنظر أسس التقدم/ ٢٥٧

٣٦ـ أنظر زعماء الاصلاح/٢٢٩ حيث يشير الكاتب الى أن طريقة الامام كانت تبدأ من الواقع لتنطلق نحو النص.

٣٧ـ المقبوس من الاصلاح والنهضة/ ١٤٥

٣٨ـ أنظر زعماء الاصلاح/ ٢٢٩

٣٩ـ أنظر حركة التجديد الاسلامى/ ١٣٠ ـ ١٣٥ وغولد زيهر مذاهب التفسير الاسلامي عبدالحليم النجار، ص/٣٧٤ بيروت ط٢/١٩٨٥

٤٠ـ انظر هذا النص في زعماء الاصلاح/١١٣

٤١ـ انظر المرجع نفسه /١١٤، ٣٢٢ ودعوة تجديد/ ٢٥ ـ ٢٦.

٤٢ـ انظر حركة التجديد/١١٩ ودعوة تجديد/ ٦٠

٤٣ـ أنظر أسس التقدم/ ١٩٨ ـ ١٩٩

٤٤ـ ألف الأول كتاب الرد على الدهريين الى جانب مناظراته مع رينان، وألف الثاني كتابه «الاسلام والنصرانية» ضمنه المناظرات، أنظر زعماء الاصلاح/ ٨٦ ـ ٩٢ و ٣٣٠ ـ ٣٣٢ وحركة التجديد/٨٥.

٤٥ـ أنظر حركة التجديد/ ٦٨ ـ ٧٤ ودعوة تجديد/٥٥ وأسس التقدم/ ٤٥٠ ـ ٤٥٦.

٤٦ـ انظر الاصلاح والنهضة / ٢٦٨، ٢٢٩، ٢٣٠

٤٧ـ المرجع نفسه/ ٢٦٤

٤٨ـ أنظر أسباب التقدم/٢٠٠

٤٩ـ المرجع نفسه والصفحة

٥٠ـ انظر رسالة التوحيد/١٠٠ وحركة التجديد/٨٠ ودعوة تجديد/٦٩ وزعماء الاصلاح/١١٠

٥١ـ انظر أسس التقدم ١٩٠ ـ ١٩٥ ودعواة تجديد/٧٢

٥٢ـ أنظر حركة التجديد/ ١٥٠

٥٣ـ أنظر أسس التقدم/ ١٩٠ ـ ١٩٥

٥٤- أنظر زعماء الاصلاح/٣٢٩ وحركة التجديد/١٤

٥٥- يعقد تشارلز آدمس فصلا كاملا في نهاية كتابه حركة التجديد يتناول فيه تأثيرات الحركة، وانظر الأسس النظرية كذلك وأسس التقدم فقد تعرّض كلاهما لهذه التأثيرات.

٥٦- انظر زعماء الاصلاح/٣٣١

٥٧- انظر أسس التقدم/١٠٨.

مراجـــع الدراســـة

١- أحمد أمين/ زعماء الاصلاح في العصر الحديث/ القاهرة - ١٩٦٥

٢- أحمد عبد الرحيم مصطفى/ حركة التجديد الاسلامي في العالم العربي/ القاهرة ١٩٧١

٣- البرت حوراني/الفكر العربي في عصر النهضة/ دار النهار - بيروت ط٤ ١٩٨٦.

٤- أنيس النصولي /أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر/ بيروت ١٩٨٥.

٥- تشارلز آدمس /الاسلام والتجديد في مصر/ مصر ١٩٣٥

٦- رئيف خوري /الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه/ دار المكشوف- بيروت ١٩٤٣.

٧- صالح الخرفي /المدارس والمعاهد العليا - دورها في النهضة الحديثة مجلة المجمع العلمي الأردني ص ١١ - ٥٣ - ع- م عام ١٩٩٢.

٨- عبدالسلام الشاذلي /حركة الاصلاح الديني عند الافغاني ومحمد عبده - الفصل الثاني من كتابه الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث. دار الحداثة بيروت ١٩٨٩.

٩- عبد المتعال الصعيدي /المجددون في الاسلام/ مطبعة الاعتماد- مصر ١٩٣٥.

١٠- علي شلش /جمال الدين الأفغاني - سلسلة الأعمال المجهولة - دار الريس - لندن ١٩٨٧.

١١- علي شلش /محمد عبده - سلسلة الأعمال المجهولة - دار الريس - لندن ١٩٨٧ .
١٢- عمر فروخ - تجديد في المسلمين لا في الاسلام - دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٦ .
١٣- فهمي جدعان /أسس التقدم عند مفكري الاسلام - المؤسسة العربية بيروت ط٢، ١٩٨١ .
١٤- محمد اقبال /تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار آسيا، بيروت ١٩٨٥ .
١٥- محمد البهي/الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - القاهرة ١٩٦٤ .
١٧- مجموعة - الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ - ١٩٣٩، ترجمة عطا عبدالوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ .
١٨- مجموعة /الاسلام والحداثة/ لندن - دار الساقي ١٩٩٠ .
١٩- مجموعة /الدين في المجتمع العربي - مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠
٢٠- محمد رشيد رضا / تاريخ الاستاذ الامام - القاهرة ط٣، ١٩٤٧ .
٢١- محمد عمارة /جمال الدين الافغاني - سلسلة الأعمال الكاملة - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٨ .
٢٢- محمد عمارة - محمد عبده - سلسلة الأعمال الكاملة دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٧٢ .
٢٣- محمد عمارة - مسلمون ثوار - دار الشروق - بيروت ١٩٨٨ .
٢٤- محمد كامل الخطيب /القديم والجديد - دمشق ١٩٨٨ .
٢٥- محمد كامل الخطيب - الاصلاح والنهضة - دمشق ١٩٩٠ .
٢٦ - هاملتون جب /دعوة تجديد الاسلام - دار الوثبة - دمشق، د.ت

مقالات في مصير الإنسان

هاني يحيى نصري

المقال الاول:

حول البداية

حقائق واستقراءات حول موضوعات فلسفية وعلمية ودينية، ذات صلة اساسية بمصير الانسان.

تلك هي مقالات التوحيد هذه. ولأن المصير كان ولا يزال هدف هذه البحوث منذ فجر تاريخ الفكر الانساني الفلسفي والديني والعلمي.

*د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية، له عدد من الابحاث المنشورة في الدوريات العربية.

لذلك اعاد العلم الحديث عبر أحدث منهجياته وتقنياته التساؤل حول بداية الوجود الاولية -الازلية- فقدمت الكيمياء اجابة وقدمت الفيزياء اجابة اخرى وقدمت البيولوجيا ثالثة ولكن الاجابة الاساسية والاهم جاءت من علم الفضاء واكتشافاته في هذا الكون الذي سبرته قدر ما تستطيع الاقمار الصناعية، وبها ولد من علم الفضاء علم الكوزمولوجيا Cosmlogy.

ونظراً لان هذا العلم لايبحث الا في اجسام كونية متناهية الكبر والحجم ضمن «سديم» مليء بالاجسام الكونية المتناهية الصغر الذي كان يعرف خطا بالفراغ، فان هذا «السديم» استدعى ضرورة الدراسات الميكروفيزيائية في تكتيك خاص ينحصر بدراسة المواد الكونية السديمية هذه، والمواد الاخرى التي تشكل البنية الفيزيائية لما يصلنا من ابعد المجرات من شهب ونيازك Meteorites. ويعرف هذا التكتيك الخاص بهذا الجزء من الدراسات الميكروفيزيائية بعبارة Microanalytical Techniques، وتختص هذه الدراسة بالمواد الكونية الدقيقة كما سبق واشرنا extra Terrestrial materials ولعل الهدف الاساسي من مثل هذه الدراسات هو تحديد كيف بدأت المادة وتشكلت، من خلال الظن الشائع بأنها تشكلت من لا مادة، اذ كيف وجد الوجود من العدم كما ظن فلاسفة العرب المشرقيين قديماً؟!

فاذا كان هناك سديم من عدم هو المسيطر على كل الكون وفيه تتكشف المواد على شكل اجرام وكواكب ومجموعات شمسية، فكيف تشكلت هذه الاجسام ضمن ذاك السديم او من خلال ذاك العدم. من ايس الايسات عن ليس كما قال الكندي وكيف حصل هذا التاييس؟!

ان شك الميكروفيزياء الكونية اليوم بوجود سديم خال من المادة هو الاساس الاساسي في قلب السؤال عن طبيعة المادة التي نقصد عن اي مادة نتحدث تلك التي تتسم

بالسديمية؟! وهل السديم مرحلة وسط بين كثيف المادة ولطيفها؟!

وإذا كان السديم كذلك فما الطبيعة الميكروفيزيائية لهذا «السديم» الألطف من كل الغازات والفاصل اللانهائي بين كل الكواكب والاجرام والمولد الاساسي لها جميعا؟!

سديم لطيف مكثف احدث اول انفجار رصدته الشواهد العلمية Big Bang وسماه العلماء بالانفجار الاول الذي منه تناثرت كل الاجرام السماوية ولا زالت تتمدد مبتعدة عن محوره، في انفجارات وتكثفات سديمية متعاقبة تولد النجوم في مجرات، لانستطيع ان نرصد منها سوى مجرتنا لابتعادها عنا بما حتى يتجاوز حساب كل السنين الضوئية، وخير اشارة اليها (٠) باللانهاية.

ان نظرية حصول انفجار اول بين او بسبب مايمكننا ان نسميه باللطيف –السديم– والكثيف –السديم المكثف–(*) او نظرية Big Bang دلالة على ان النشوء لابد وانه قد حصل بفعل!!

هذا الفعل بدأ بنقطة لازالت تتسع بحركة اهليليجية وتخصب بانفجارات ثانوية. وهنا سؤال؟!

مادام هناك انفجارات ثانوية مالداعي الى القول بالانفجار الاول؟! يبدو انه لاشيء يدعو الى هذا القول سوى رصد حركة الكون التوسعية، والاهليليجية، وككل حركة كذلك لابد وانها قد بدأت من نقطة، لذلك يمكن القول: ان الانفجار الاول Big Bang وبغض النظر عن شدة قوته –اذ قد نرصد انفجارات جبارة اليوم وفي كل لحظة في الكون– قد حصل.

(*) من المؤكد لدى العلماء اليوم ان الهيدروجين يتولد دوما من السديم الكوني في الفضاء، وكلمة دوما في الفضاء تعني ان كل ذرة هيدروجين تتشكل كل $(١٠)^{١٢}$ سنة.

فالمادة التي جاءت من لطيف السديم الى حيث كثيفه كما نعرفها لم تأت من اللامادة او الفراغ، وهنا يجب ان نعدل فهمنا لمعنى السديم والعدم اللذين يمكن ان يكونا مجرد مفهومين لغويين من تضاد الملء والوجود، بمعنى ان عكس الملء يجب ان يكون الفراغ او السديم، وعكس العدم يجب ان يكون الوجود، والتضاد اللغوي هذا قد يكون هو المضلل الاساسي في فهمنا لمعنى السديم والعدم، فهل كل شيء يجب ان يكون له ضد؟! ام ان هذه مجرد مشكلة لغوية؟! فقط؟!

لنسمي السديم بما قبل المادة: اللطيف فهل في غير تكثفه نشأت المادة؟! ولكن السر كل السر في هذا التكثف ولماذا حصل حتى يهيء للانفجار الاول Big Bang؟! والذي لابد انه حدث بدليل استمرار حركته الاهليلجية في التوسع الكوني الى اليوم؟!

حقيقة اخرى على جانب من الاهمية الا وهي ان عدم، قدرتنا على قياس اللطيف او ما سميناه بالسديم لان ليس له كتلة لايعني انه عدم او فراغ، اذ مرة اخرى نجد ان مفهوم عبارة الفراغ جاءت من نقص قدرتنا على القياس وهي عبارة مجازية كالقول هذه غرفة فارغة بمعنى ان ليس فيها اثاث وهي طبعا مليئة بكل غازات الجو التي نستنشقها. فاذا قدرنا قياس احجام الغازات الموجودة في الغرفة -وهي اجسام وليست سديما- وجدنا الغرفة مليئة جدا.

عدم وجود كتلة قابلة للقياس بما نملك من ادوات لايعني ان السديم فراغ وعدم؟! بل يعني فقط انه ليس شيئا بعد؟!

ولكن حين تتشكل الاشياء من لطيف السديم نحو كثيفه الذي هو المادة هل تعود المادة سديما في نهاية المطاف، ام ان المادة لايمكنها الا ان تظل في سلسلة هائلة من التحولات اللانهائية؟!

يقول العلماء ان صورة تحولات المادة هي الحياة. ولكن

هذه الصورة تفتقر الى نفس مايفتقر اليه وضوح تحول السديم الى مادة ذات ابعاد كثيفة مقاسة. فكل ماستطاعوا برهانه مخبريا هو امكان تحويل الطاقة والمادة الى «امينو اسيد» Amino Acids الذي يمكنه ان يشكل "Formic Acids" كما اثبت «ستانلي ميلر» Miller منذ عام ١٩٥٣م، وطبعا يمكن للامينو اسيد ان يتحول الى بروتين اذا اخضع لشروط مختلفة يشكل ماقبل البروتينات فيها، والذي سماه العلماء "Proteinoids" «بروتينويدس». ومن البروتين تتشكل الانزيمات "Enzymes" والتي بدونها لايمكن ان تتشكل "DNA" فما هو هذا "DNA"؟ انه الحاوي لذاكرة كل خلية الذي يمكن تسميته باللغة العربية بـ«المورث»، ولعل ابسط تشبيه له هو شرائح الكمبيوتر التي تختزن المعلومات في كل «حاسوب». ان في كل "DNA" جماع خبرة الخلية التي انتجته، وكلما زادت خبرات خلية مازادت تعقيدات مورثاتها.

فهل يمكن القول: ان DNA الاول او المورث الاول الناتج عن «انزيمات بروتينية» ناتجة عن «برتنويدس» هو اساس النقلة بين الجماد والحي؟!

وباسقاط عامل الزمن كان $(١٠)^{٢٠}$ او $(١٠)^{٩٠٠٠٠}$ مليون سنة تشكل DNA من انزيمات بروتينية، ولكن السؤال كيف اصبحت العوامل الوراثية "DNA" ذات هدف الا وهو اختزان الخبرات التلاؤمية مع البيئة اولا، ثم مع التلاؤمات الحياتية ثانيا؟!

هذا السؤال يشبه في غموضه السؤال الاول الذي طرحناه حول تحول السديم -الذي هو نوع من المادة غير القابلة للقياس- الى مادة قابلة للقياس. اللطيف الذي صار كثيفا يشبه «البروتينودس» الذي شكل انزيما فجر مورثات، اليس هذا الاخير كثيفا انتج لطيفا هي الحياة. عبر

بلايين من الاحتمالات التفاعلية للغازات وقوى الجذب القوية للمادة في مجالات مغناطيسية متغيرة، الى طاقات كهربية وذرية متفجرة، الى تفاعلات كيميائية لانهائية العدد،

ان العملية ككل تبدو على الشكل التالي:



عامل التحول من اللامقاس «السديم» اللطيف الى المقاس «المادة» او الكثيف، اذا هو الزمن.

ومنذ ان اوجد الزمن الخلية وقلب ليل ونهار الوجود عليها بخبرات الوراثة اوجد معها اداتين لتحويلها ثانية من كثيف المادة الى لطيفها الاولى: انحلال الخلية وترك خبراتها فقط في DNA الخلية التي تولدت عنها. او حل هذه الخلية وعدم تمكينها من ترك اي خبرة عن طريق الطفيلي الذي لازالت تعاني منه الانسانية اعتى الفيروس "Viruses" والفيروسات ليست حية بمعنى انها مجرد مادة طفيلية تعيش على الخلية بدون ان تكون هي بذاتها حية وهي مصنوعة من واحدة او عدة RNA ومغطاة ببروتين احيانا. تستخدم هذا البروتين او تسحبه من الخلية المضيفة لانقسامها وفرض جيناتها التي نعرفها، ولذلك هي غير قابلة للتحديد او للتدمير حتى الآن سواء كانت فيروسات الزكام او الايدز.

الفيروسات اداة حياتية -مختلفة وليست حياة- هدفها اعاقة اكتساب المورثات خبراتها، وهي ليست وسيلة من وسائل انحلال الخلية بل من وسائل تدميرها.

بين الانحلال -الذي هو نهاية وظيفة وترك خبرة- وبين التدمير -الذي يعيق ترك الخبرات في المورثات- عبر الفيروس تعثرت الخلية في ان تكون وعاء خبرات بيولوجية كامل، فلم يحقق الانحلال الخلوي بتشكيل الخلية التي تحارب عناصر الفناء والانحلال بجدارة، فظل الكثيف رهنا بالعود الى احضان اللطيف بالموت.

الموت عود مرة ثانية الى هذا اللامقاس او غير القابل للقياس، ولكن الخبرة التي تركتها الحياة عيانا ظاهرا بالمورثات، والتي انتهت بكل تفتحات النباتات والحيوانات في كل مايتجلى سلوكها بقصدية عقلية هادفة، والتي انتهت بعقل الانسان القادر على تفسير هذه القصدية.

هذه التفتحات تدل على وجود عقل متجل في الطبيعة عبر كل اشيائها وتدل على ان هذا العقل مرتبط بزمن اطول بكثير مما يقدر عقل الانسان ان يقيس.

هذا العقل المتجلي عبر فسحة الزمن اللانهائية (٠) نحن كبشر مجرد صورة واحدة بسيطة من صور تجلياته.

مثال على تجليات الزمن العاقل:

المقال الثاني:

السديم Vacuum

قلنا ان في هذا الكون اجساماً قابلة للقياس هي تلك المجرات يمكننا رصد بعضها في السماء في هذا الشهر وبعضها الآخر في شهر آخر، حسب دوران الارض كذلك يمكننا ان نقرر مع آخر ماتوصل اليه العلم اليوم: ان هذه المجرات في حال تباعد بسرعة ملايين السنين الضوئية عن

بعضها بسبب انفجار أول نشأت منه Big Bang، وبحركة اهليليجية.

ويفصل هذه المجرات عن بعضها وعنا وعنها، ماكان يظن خطأ بالفراغ او اللاشيء لا لشيء سوى لان هذا الفاصل غير متكتل وبالتالي غير قابل للقياس، وبناء على هذا الخطأ في اعتبار الفراغ لا شيء -كمسلمة لم تناقش قبل التسعينات من هذا القرن- وقع العقل البشري في اعتبار اللاشيء عدماً.

ولكن ألعلم اليوم يؤكد ان هذا كان يسمى لا شيئاً، هو شيئا لطيف أسمه «السديم» Vacuum وهو يتكون من اتومات "Atoms" كثافتها غير قابلة للقياس الا بعد ان تتلاحم وتتشكل. فكي تتكثف اتومات اساسية غير قابلة للقياس باتوم هدروجين تحتاج العملية الى $(١٠)^{١٢}$ سنة اي كل ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ سنة في الكون تتشكل ذرة هيدروجين واحدة، وعبارة تتشكل هنا عبارة مضللة وضرورية للفهم، اذ في الواقع تتكثف اتومات لتشكل ذرة H]٢[فمما يبدو انه لاشيء نجد ولادة ذرتين H]٢[. تلك هي بداية مايمكننا ان نسميه بالغبار الكوني، كأول تكثف عن لطيف اللامادة. وهكذا تخبرنا الميكروفيزياء الكونية Micro- Analytical Techniques بأن السديم الموجود بين النجوم فيه الكثير من ذرات الهيدروجين والهليوم، ولما كان هذا السديم اما باردا اذا كان بعيدا عن شموس هذه النجوم واما ساخنا اذا اقترب منها. فانه في حال برودته والتي قد تصل الى اقل من [270C-] وماءون ذلك بكثير تبدأ عملية التكثف. فاللطيف الذي انتج الهيدروجين والهليوم يبدأ بتكثيفها عبر برودته مما يشكل مايسميه العلماء: «البذور الفضائية» Interstellar grains، وهي لاتشبه الغبار الفضائي الناتج عن تحلل النجوم، بل ان هذه البذور عبارة عن اتحاد الهيدروجين والنتروجين مع

غازات اخرى تتشكل من تفاعلهما مبدئياً. ان في هذه «البذور» *"grain" النتروجين والكربون والهيدروجين والاوكسجين والتي باتحادها تشكل كيانا عضويا organics اضافة للمغنيزيوم والسليكات التي تلتحم داخل هذه البذور ايضا، ونسب بسيطة من الحديد التي تلتقطها من الفضاء. وقد حلل العلماء هذه البذور الفضائية ووجدوا لها شكلا واحدا متشابها وهو:

- انها كيان عضوي لانها تتألف من

أ- نواة من السيليكات

ب- محيط من الجليد المؤلف من ماء ونيتروجين وغازات اخرى مجلدة.

جـ- غطاء عضوي فيه احيانا احماض امينية.

وفي اي تفاعل كهراطيسي تدخل فيه هذه البذور الفضائية ضمن اي غلاف كوكب من الكواكب ذو شروط حرارية ملائمة، تنال هذه "grains" الطاقة التي تسمح لها بتشكيل عضوية بيولوجية Biomolecules، وهي البنية الاساسية لكل شكل من أشكال الحياة.

(*)عند تشكل الهليوم والهيدروجين فقط لاتتشكل «بذور فضائية»، هذا التشكل يمكنه ان يشد ذرات من نوعه عبر بلايين من السنين الضوئية ويشكل كتلا تسير عبر جاذبيات الكواكب على شكل مذنبات، او على شكل كتل كبيرة جدا محصورة في جاذبيات احدى المجموعات الشمسية، مثل حال نيبتون في مجموعتنا الشمسية، والنقطة الاساسية الهامة من كل ذلك: انه سواء تشكلت ذرة هيليوم وهيدروجين واحدة، او تشكل «نيبتون» فان السديم اللامقاس يتفتح دوما في مادة مقاسة تتجه لاظهار طبيعته الموجودة فيه بالقوة في العضوية العاقلة في خطوة اولى هي تشكيل المادة.

بناء على هذا يمكننا ان نقرر ان "Vacuum" ينتج دوما المادة، والمادة الهادفة الى والقابلة لان تشكل الحياة.

هذه المادة التي انتجها السديم عبر بلايين السنين الضوئية يبدو انها تجمعت مع بعضها في بؤرة، نتيجة الانخفاض الحراري الهائل الناتج عن عدم وجود اي حركة قبل مرحلة تشكل المادة والتي قاس بعض العلماء حرارة مناطق خاوية من المادة في السديم اليوم فوجوها (270C-) وفي الازل الماضي كانت الحرارة الباردة هذه اضعاف هذا الرقم.

وبمجرد تجمع البذر المادية بعضها الى بعض بدأت الحرارة تتشكل نتيجة وجود هذه الاجسام، وكانت قمة التشكل الحراري هذا ماسماه العلماء Big Bang او الانفجار الاول، وهو ليس انفجارا بمعنى الانفجارات التي نعرف، ولكنه انبثاق حراري نتيجة وجود المادة ساعد على جذب مزيد من المواد من الفضاء اليه، وثم دفع مواد منه الى الفضاء بكتل هائلة شكلت المجرات، ولايمكن ان يعبر عن هذا الامر بأدق من عبارة: (اولم ير الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما)(٣٠) الانبياء

ان انفتاق المادة من الرتق السديمي هو اصل تكوين المجرات، وقد حصل هذا الانفتاق نتيجة برودة هائلة اعقبها حرارة هائلة ايضا، وبين هذه البرودة وتلك الحرارة تشكلت كل extra- terrestrial materials والتي تشكل منها Interstellar grains.

هكذا فتق الرتق نحو تشكل المادة التي ظهرت منها كل حياة، باشكالها التي نعرف على الارض ونتعرف عليها في السماء، كما في حال تعرفنا على حياة البذور الفضائية المذكورة هذه.

ليس من الصواب ان نقول ان المادة حية، كما ليس من الصواب ان نقول ان غير المقاس او السديم مادة، بل

الصواب ان نقول اذا ان اللامقاس او السديم يتفتح بمقاس هو المادة كوسيط من اجل ابراز هدف تفتحه النهائي وهو العقل عبر الحياة.

المعادلة اذاً:

سديم ⟵ مادة ⟵ حياة ⟵ عقل

هذه المعادلة باخضاعها الى ابسط قواعد المنطق الصوري تدلنا على ان السديم عاقل، وفي العقل طبيعة سديمية حين يخرج من محتواه الذي هو الدماغ. ان الدماغ الانساني الذي هو إناء ومحتوى العقل، الاكثر تفتحا من كل الآنية العقلية الحيوانية الاخرى، اناء هش لايحتمل تفتح العقل السديمي فيه مدة طويلة، لذلك ينتظر اكتماله العضوي بعد مرحلة الطفولة، ولايستطيع احتواء العقل السديمي بعد مرحلة الشيخوخة، ليعود فلا (يعلم من بعد علم شيئاً). وهذا هو اساس «التراجيديا» الانسانية قبل الموت وفي مرحلة الحياة. ان الانسان وبعبارة اخرى مؤلف من مادة وعقل وحياة، والمادة الحية فيه ماهي الا وعاء من المعادن والاحماض الامينية والانزيمات والبروتينات.... الخ وعاء مواد غير حية ومواد حية تستمد من تلك المواد غير الحية حيواتها، فهل كل هذا الامر من اجل تفتح العقل فقط؟

لقد ظنت الفلسفة الاغريقية منذ احقاب نتيجة قوة تفتح العقل باصحابها، ان هدف الحياة هو المعرفة، وكذلك ان المعرفة اساس كل الفضائل من منطلق ان الانسان لا يرتكب اي خطأ وهو يعلم انه خطأ؟!

ولكن هل تقتصر المعرفة على العقل وحده؟!

لو كان الامر كذلك لاكتفينا بسرد هذه الحقائق العلمية حول البداية وحول السديم، دون ان نخلص منها الى امكان اي تساؤل حول المصير. ذلك ان في صلب هذا التساؤل يجب ان يكون هناك إلمام بكل معارف العقل اضافة الى جوانب المعرفة الاخرى.

وبعبارة اخرى ان العقل اداة من ادوات المعرفة وليس هدفها النهائي، اذ في المعرفة مايجب ان يتجاوز العقل، فهذا التفتح السديمي بالعقل مجرد صورة واحدة من صور المعرفة فمهم جدا ان يتفكر أولو الالباب. ولكن الاهم من هذا التفكر ان يكون لديهم القدرة على المعرفة الشمولية، تلك المعرفة التي تتجاوز العقل نحو قدرات اخرى بها الخير الحقيقي، وخير تعبير على جماع هذه القدرات عبارة الفلسفة عند الاغريق والحكمة عند العرب (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً)(٢٦٩) البقرة، بداية الخير بلب العقل وقمته اذا بالحكمة.

واذا كان الدماغ الانساني وعاء العقل، فأين وعاء القدرات المعرفة الاخرى؟!

ان كل ماقلناه عن البداية وعن السديم مجرد تبسيط لحقيقة امر اكبر من ذلك بكثير انه تبسيط ضروري وغير كاف. يشبه تبسيط اي سيرة ذاتية لانسان نقول عنه ولد طفلاً ثم عاش مراهقاً وقتل شاباً؟! فالقول في هذه الامور مفتوح لمطالب التفاصيل الدقيقة. وطبيعي انه كلما دقت التفاصيل زاد وضوح المصطلحات التي نستعمل؟!

ومن منطلق هذا التبسيط الضروري وغير الكاف، قال المتصوفة: بان وعاء القدرات المعرفية الاخرى غير العقل هو القلب؟! وهم لم يعنوا ولا بحال من الاحوال هذه الغدة الصنوبرية التي تضخ الدم لجسم الانسان، بل عنوا معناه الرمزي الذي هو اساس الاتجاه بهذا الانسان ككل نحو الحق الذي منه جاء: (الا من اتى الله بقلب سليم)(١٨٩) الشعراء، حتى بين الناس في كل المعاملات الحقوقية لايحاسب الناس على مدى تفتح قدراتهم العقلية بل على سلامة قلوبهم ونواياهم، فكل القوانين الانسانية والشرعية لاتحاسب الا على فعل (سبق الاصرار والترصد) ولاتحاسب على الخطأ بأي جريمة:

(ولكن ماتعمدت قلوبكم)(٥) الاحزاب. النية فعل يأتي من القلب، وكل الشواهد والبراهين العقلية لايمكن ان تغيرها. فكيف تشكلت النوايا وهل لها علاقة بالغرائز، وبالحدوس التي تتجاوز كل عقل، ومن اين جاءت هذه الامور كلها الى مايسمى بالروح الطيب والروح الخبيث؟!

وهل كل هذه الحدوس والغرائز ورديفها العقل في جماعها دلالة على تفتح ذاك السديم نحو النجدين؟! (وهديناه النجدين)(١٠) البلد.

اذ لو كان السديم لايريد الا ان يتفتح بعقل فقط لكان قطعا هو الشر بذاته الذي عصى خالقه لكي يصنع إلها مثل هذا الخالق؟!

ان لعبة التأله التي يمارسها كل من يقدر من توافه البشر على سواهم، بالطاعة العمياء، والخضوع المطلق على كل من يقدرون عليهم عقليا ومنطقيا، وماحفلت به هذه اللعبة في تاريخ البشرية من مآس، لدليل قاطع بان تفتح السديم بالعقل فقط تفتح شيطاني شرير؟!

وبعبارة اخرى هل اراد «السديم» ان يخلق منه عقلا اقوى من باريه؟! لو ان المسألة كذلك لما وجدت قوى القلب الاخرى؟! لما وجد الضمير ولما وجدت كل الحدوس الاخلاقية التي رفضها كل من لاينظر الا بمنظار العقل من الفلاسفة، فكان رفضهم لها اضعف من الغائها بكثير، فلم تعبر فلسفات القوة التي قال بها «نيتشه» ومن تبعه من النازيين الا عن حقبة بربرية اعاقت تقدم الحضارة الحقيقية لانسان القرن العشرين؟!

المقال الثالث:

التفتح بالغرائز قبل العقل

قلنا عن «السديم» بانه اللامقاس، ولم نقل عنه

اللامعلوم، واعتبرنا ان الخطأ الاساسي في كل الفلسفات العدمية بدءا من السفسطائية الى الوجودية «السارترية»، وهو في اعتبار اللامقاس عدماً، وحين اثبتت البحوث العلمية اليوم خطأ اعتبار السديم عدماً تهافت صلب الاعتراض الوجودي القائم على اهمية العدم كأساس يعد الوجود ظاهرة -طفرة- منه فقط.

ونتيجة لاحتلال اللامقاس مكان العدم في العلم يمكن القول: بلا معلوم وراء هذا اللامقاس، انبثق منه هذا اللامقاس انبثاق المادة من هذا الاخير.

اللامعلوم لايمكنه ان يكون عدما لانه انتج لامقاس منه ظهرت كل المواد المقاسة (مثل نوره كمشكاة.... الآية)[٣٥] النور. هذه الاية ابلغ تشبيه لهذا اللامعلوم، ولانه كذلك -اي لانه لامعلوم- لايمكن ان يقال فيه ماقيل في «السديم» ولافي اي شيء او لاشيء، فاذا كان السديم ليس بشيء بعد، فاللامعلوم لامعلوم. اذ كل مايمكن ان يقال فيه نفي الصفات عنه وتلك مسألة فقهية، اقرب مايمكن فهمها مجازا بقوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[٣] الحديد وليس كمثله شيء....

إذاً

اللامعلوم الذي لايمكن ان يعلم هو الله تعالى، وبعبارة تعالى هذه كل رفع الصفات عن ذات الحق.

اما السديم الذي كان يظن خطأ انه العدم فقد اصبح معلوما، يتفتح بالمادة ثم بالحياة فالعقل. ونحن هنا في هذا المقال سنعالج النقلة بين الحياة والعقل لنوسع دائرة هذا التفتح نحو المعرفة ككل لا العلم فقط الذي هو نتاج العقل، من منطلق ان هدف هذا اللامقاس ابراز معرفة العارف لاتحديه بالعقل، والا تفشل عقلانية فلاسفة القوة واخطاء فلاسفة العدم؟!

الحياة تهدف الأقوى معرفيا لا الأقوى غشما وقهرا ومثالنا هنا أنه: مهما قهرت فكرة لايمكنها ان تقهر الا بفكرة اقوى منها، ذلك ان كل تساؤل يكبت بالقوة يظل يتحرك بفعالية مالم يلغه تساؤل اقوى او اجابة مقنعة. هذه هي المسألة في صلب كل تفلسف! في صلب معنى القوة المتصلة بالعقل فقط لا بالقهر. المسألة اذا بحاجة الى تحديد معنى القوة وماذا نقصد بالاقوى؟!

لاتظهر قوة ما -اي قوة- الا بتفتح، والتفتح عملية ابراز لمتضمن، لذلك قال الفلاسفة الاغريق الاوائل بوجود بالقوة غير متفتح بعد، وبوجود بالفعل: بمعنى وجود بقوة متفتحة، ان القوة المتفتحة اذا هي قوة بفعل، فلكي تبرز القوة، وكل عملية تفتح تستدعي مقاومة، فاذا كان التفتح اقوى من المقاومة ظهر الى حيز الفعل، واذا لم يكن كبت التفتح، ولذلك يعد مضللا كل قول بان الاخلاق او الدين او الحق يحتاج الى قوة اضافية كي يظهر، ذلك ان هذه الامور لاتحتاج الى قوة خارجة عن نطاق تفتحها الذاتي، فاذا كانت قوية بالقوة بما فيه الكفاية، فان تفتحها بفعل تلك القوة الكامنة فيها فقط. فتغلب كل مقاومة لها، وان لم تكن قوية بالقوة بشكل كاف، فان اضافة قوة خارجية لها لاعانتها على التفتح تشبه مساعدة وليد مجهض على الحياة. نعم قد يعيش الوليد المجهض نتيجة تقدم وسائل مساعدته ومدى قوة وفعالية هذه الوسائل؟! ولكنه يظل معتمداً دوماً على تلك الوسائل في اعالته وبقائه.

اضافة قوة خارجية لاي حق او عدل او اخلاق، لايمكن أن يرسخها بل يجعلها اسيرة لتلك القوة المضافة.

ان الحق والعدل والاخلاق، اذا كانت حقا حق، وحقا عدل، وحقا اخلاق. كفيلة حين تفتحها لان تكون بحجم ادعاءاتها.

كذلك تفتحت المادة من اللامادة فكانت قوتها بحجم

قدرتها على التفتح، وحيث تفتحت الحياة عن المادة حصل نفس الامر، وفي صلب كلا التفتحين قوة موجهة. تلك القوة التي حتما كانت هي العقل، والا لما فتحت كل هذه المخلوقات الحية العاقلة حتى وصلت الى الانسان؟!

يبدو ان الاقوى في صلب كل عملية التفتح الكوني هو العقل، والقوة بالمطلق لايمكن ان ترتبط الا فيه.

بهذا المعنى فقط يمكن القول ان الحياة تهدف الى الاقوى، واي اساءة لفهم هذه العبارة لابد وان يؤدي الى افكار ضعيفة التفتح، مهما ادعت انها وضعت لخدمة القوة.

القوة لايمكنها ان تكون غاشمة، لايمكنها ان تكون غير مرتبطة بالحق.

الحق قوي

الخير قوي

الجمال قوي

لان تفتحهم لايمكن ان يقاوم

ان عملية التفتح للقوة منذ الانفجار الاول Big Bang حتى أخر ولادة حصلت منذ ثانية -كل ثانية يلد مخلوق في هذه الارض- هي محاولة تفتح لاحتمال من احتمالات العقل الكلي الكوني، في صورة فريدة لن تتكرر ضمن نوع في وجود اساسه التكرار والدور؟! وهذا التفتح من القوة بحيث لايمكنه الا ان يحصل.

ولكن مامصير هذه التفتحات؟!

يقول علم الفضاء ان في السديم "Vacuum" اللانهائي (٠) يتشكل، يتفتح في كل ١٠^١٢^(١٠) سنة اتوم هيدروجين واحد. ونتيجة هذا التفتح بالحساب الشاسع وعبر الزمن اللامحدود ايضا تلد المجرات الجديدة وما، وازاء كل ذرة

متفتحة هناك قوى تقاومها يسميها العلماء "Antiparticle"، فاذا تغلبت الذرة على قوة مقاومتها تفتحت.

الكون في تفتح مادي دائم والمجرات -بمعنى الاجسام المادية المكثفة المضافة من اللطيف- بحال ازدياد فأين النقص وأين الفناء؟!

التفتح المادي الكثيف جاء اذا من تفتح بالقوة للامقاس عقلي لطيف. هذا اللامقاس العقلي يمكننا ان نسميه مادام يحصل وفق قانون -كشفه علم الفضاء الحديث الا وهو قانون ظهور ذرتين من مادة من لاشيء ان شئت ضمن زمن قدره $(10)^{12}$ سنة- اقول: يمكننا ان نسميه قانونا مبرمجا بشكل مسبق في كل لطيف، ولما كان كل ماهو مبرمج بشكل مسبق ويتجلى بقصدية عقلية يمكن تسميته بالغريزة. غريزة العقل اللطيف الكلي تدفع الى ولادة المادة كل $(10)^{12}$ سنة.

التفتح المادي اذا جاء بشكل مبرمج مسبقا من اللطيف اللامادي فهو غريزي، بل هو اساس كل فعل غريزي نشهده على هذه الارض، ومن هنا كان في طبيعة كل فكر عقلي قدرة مسبقة على التمنطق قبل فهم طبيعة الاشياء. ومافهم طبيعة هذا المنطق او ذاك في جوهرها الا نقلة من حيز المنطق اللطيف المسبق البرمجة الى حيز المنطق الكثيف المفسر لتلك البرمجة؟!

كل منطق في اساسه قائم على طبيعة تفسيرية، لا يمكنها ان توجد ميتافيزيقيا مالم يكن في صلب كل منطق برمجة منطقية مسبقة.

ان اصعب مافي المنطق واكثر شيء غموضا فيه هو اننا نستطيع فهمه؟!

اذ السؤال الاساسي في دراسة كل منطق هو:

من أين جاءت القدرة على فهم المنطق؟!

ان المنطق الانساني بعبارة اخرى هو صورة من صور تفتح المنطق الغريزي للعقل الكلي اللطيف؟!

ومن هنا صلب قوة المنطق الانساني اذا قدر على تفسير الاشياء حسب قوانينها التي وضعها لها العقل الكلي اللطيف، تلك القوانين التي تظل من صنعه.. ذاك اللطيف في تجليه بالمادة.

لن يفهم العقل اذاً الا بفهم معنى الغريزة العقلية الميتافيزيائية -الماوراء فيزيائية- للعقل الكلي المتجلي في كل شيء، في كل صغيرة وكبيرة!!

بهذا المعنى وحده تهدف الحياة للاقوى

لتفتح العقل الكلي اللطيف بكل صيغ الحق والخير والجمال، والتي لايعيقها الا مقاومة الباطل والشر والقبح، والتي تشبه في المجال الفيزيائي "Antiparticles" التي هي قوى مقاومة تفتح المادة الذرية الاولى والتي هي اساس كل مادة.

ان تغلب المادة على قوى تفتحها المادية لايعني نصرها النهائي، فهناك قوى مقاومة لتفتح كل مادة ليست من طبيعة فيزيائية، وذلك بجعل هذه المادة غاشمة.

ان المادة الغاشمة التي تسعى فقط الى التوحد مع المواد الاخرى، او الى الانطلاق والتفجر الاعمى سماها الاغريق القدامى بـ«الايروس».

ان «الايروس» بعبارة اخرى هي المضاد لقوى التفتح الميتافيزيائي للمادة، بجعلها تخدم نقائض الحق والخير والجمال. فاذا اخذنا مثالنا من الجمال يمكننا القول: ان «ايروس» الجمال هو عدم الاتساق بين الاشياء وجنوحها الاعمى اللامنسجم، و«ايروس» الخير يفيد شيئا ماعلى حساب تدمير اشياء، و«ايروس» الحق كل حجب الحقيقة، اذ

كل جميل وخير كل حق باد ظاهر.

ولعل دافع التفلسف عند كل انسان قائم في ذاك الجهد الذي يطلبه العقل الكلي الغرائزي اللطيف من المادة البشرية لكي تزيل الحجب عن الحق.

اعود هنا فأسأل أين النقص وأين الفناء؟! بل أين تلك الطبيعة التي ظن كثير من المفكرين للشر على انه اقوى من كل خير، أقوى من كل تفتح، اقوى من كل نور وضياء؟! واشراق؟!

المقارنة بين عالمين:

أ- عالم الميكرومتعضيات Micro- organic -أ

ب- عالم المجرات في الكون Galaxies in Cosmos --ب

العالم الاكبر والعالم الاصغر، تلك هي الصيغة الأدق للمقارنة بين عالم المتعضيات وعالم المجرات في كل هذا الكون، لاننا وجدنا ان هذه المتعضيات الميكروفيزيائية ليست حكرا على جو الارض فقط، بعد ان اثبت علم الفضاء اليوم وجوده Interstellar grains التي تحتوي على Biomolecules تعضيات في الغبار او الذرات الكونية التي رصدتها لنا موجات «الميكروويف» وحددت هويتها.

ولعل توسيع عبارة «ابن عربي» الشهيرة بالعالم الاصغر الذي قصره على الانسان نحو ادق الخلايا التي تشكل كيان هذا الانسان ايضا، لايثبت خطأ «حدس» ابن عربي بضرورة هذه المقارنة بقدر ما يضيف ضوءا اسطع لفهم هذا الحدس الصوفي الرائع:

اتحسب انك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر؟!

فقط نسبية صغر العالم الاصغر قد زادت بازدياد نسبية معرفتنا العلمية التي تفصلنا عن معرفة عصر ابن عربي المتوفى «١٢٤٠م في القرن الثالث عشر، ٦٣٨هـ».

(لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم)(٤) التين.

احسن من كل حسن وافضل من كل شيء واقوم من كل تقويم ذاك هو اساس خلق الانسان، الذي اجتمع فيه اللطيف بتفتحه الكثيف في كل عظمته، فان لم يقدر الوعاء الانساني على فهم هذه المنزلة التي هو فيها (ثم رددناه اسفل سافلين)(٥) التين. اما اذا قدر وعاد الى لطيفه بكل عظمة خبرة كثيفه سيستثنى (الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...)(٦) التين.

فكيف وصلت تلك البذرة الكثيفة -المادة- التي بها ومن خلالها ظهر الانسان بجانبيه اللطيف والكثيف؟!

يقول علم الفضاء:

أ- عالم المجرات في الكون: Galaxies in Cosmos

ان السديم "Vacuum" الذي يفصل بين المجرات والذي كان يسمى بالعدم او اللاشيء يتضمن Atoms وMolecules وهذه الذرات تتألف من الهيدروجين والغبار الكوني. وان لهذا الكون وسديمه، لتلك المجرات التي هي من هذه الاسس السديمية اتوم ومولوكولس عمر زمني، وان الاتوم والمولوكولس حين تجمعت قبل خمسة عشرون مليون سنة شكلت الانفجار الاول Big Bang فولد الكون الذي بدأ بعد هذا الانفجار بالتوسع (وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون)(٤٧) الحج. ويحسب العلماء سرعة توسع الكون بقانون "Hubble" القائم على المعادلة التالية:

مسافة هوبل = ارتداد السرعة

Hubble = H

V = Velocity

Recessional

Distance = D

H . D = V

على ان تحسب وحدة مسافة H = $(١٠)^{١٠}$ سنة

المسافة × $(١٠)^{١٠}$ =

اي ارتداد البسرعة او انطلاقها = المسافة × $(١٠)^{١٠}$

وبناء على هذا القانون تحسب المسافة بيننا وبين بعض المجرات بعشرة ملايين سنة وأخرى بخمسة وعشرين مليون وهي آخر مايمكن رصده من عمر اي مجرة مرصودة قبل او حول الثقب الاسود الذي هو مركز الحركة الاهليليجية التوسعية الذي نحن على طرف بعيد منه.

ومجرتنا تتحرك بسرعة الضوء مبتعدة عن هذا المركز، فمكان مجرتنا اليوم غير مكانها امس، رغم ظننا اننا بسبب دوراننا حول الشمس نتحرك في فلك ثابت حول هذه الفقاعة الغازية الكونية بينما نحن وهذه الفقاعة، وكل مجرتنا في حال ابتعاد بسرعة الضوء عن مركز Big Bang او الثقب الاسود بحركة اهليليجية.

وبعبارة اخرى، ان حيز الفضاء الذي نشغله اليوم لايمت ولابصلة لحيز الفضاء الذي شغلته ارضنا امس، اي اننا دوما ندور في فضاء جديد، في Vacuum جديد.

ولان كل المجرات تتحرك بنفس هذه الحركة الابتعادية عن مركزها لاتصطدم الكواكب ببعضها (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون)[٤٠] يس على ان نأخذ بعين الاعتبار ان قانون

«هوبل» الذي حسبنا بناء عليه عمر الكون جاء من نظرنا الى جزء يسير من الكون الذي يمكن لأرضنا رصده، فكان تعميمنا مقتصرا على زاوية -شريحة نظر- واحدة تصح على كل الزوايا.

وماعبارة تصح على كل الزوايا الا من امكان العقل تعميم الجزء على الكل.

وهذه القدرة التعميمية ليست تجريبية بل حدسية -مسبقة البرمجة- جاءت من لطيف العقل الكلي؟!

وبأخذ هذه القدرة التعميمية بعين اليقين الحدسي، يمكن القول: ان كل الكون يتألف من نفس المركبات المادية التي نعرف من حديد ونحاس وتراب... الخ من عناصر اربعة حسب اقدم فلاسفة الاغريق، هذه العناصر الاربعة، والموجودة في عضوية كل واحد منا، دلالة على أن هذه العضوية ليست جزءاً من عناصر الارض فقط، بل جزء من كل الكون. ان ابعد «النيازك» التي وصلت الى ارضنا تحمل نفس هذه العناصر؟!

حتى تلك النجوم التي تلد بصورة يومية في هذا الفضاء من ذاك "Vacuum" تحتوي على نفس تلك العناصر. فمن التراب والماء والهواء والطاقة خلق الانسان، (وجعلنا من الماء كل شيء حي)(٣٠) الانبياء.

ومادام الامر كذلك فان في الانسان الذي هو عينة مصغرة عن كل الكون في لطيفه وكثيفه، عالم اصغر.

فأي جزيئات فتحت تركيبه؟!

ب- عالم الميكرومتعضيات Micro- organic

---

* لايمكن لاي نماء ان يتم من غير ماء، فالماء اساسي في صلب تعريف الحياة (وجعلنا من الماء كل شيء حي) الآية. النماء إذاً قدرة على التجدد الذاتي في استخدام الماء ضرورة.

ان التحـول المادي صفـة اساسيـة من صفـات المادة، ويحصل التحول نتيجة تفاعل او هو يحدث تفاعلا، مثال ذلك الطاقة الضخمة التي تخرج من اليورانيوم وهي حين تخرج بتفاعل ذري يتحول اليورانيوم الى المنيوم. كذلك هناك تفاعلات خارجة عن المادة -مضافة اليها من مادة اخرى- تؤدي الى تحولها كتحول الحديد الى اكسيد حديد حين يتدخل الاوكسجين فيه فيؤكسده.

ان المادة تتحول دوما ومن عملية تحولها تتشكل دوما مواد جديدة؟! اما المادة الحية فتختلف عن المادة غير الحية، اي ان الخلية الحية تختلف عن الخلية غير الحية، باستعمالها للخلايا غير الحية ولتحولاتها من اجل انقسامها وثباتها الذي يقاوم التحول من جهة، ويحتفظ به في ذاكرة الخلية من جهة اخرى من اجل النماء والتطور.

وبعبارة اخرى، ان التحول في الخلية الحية نماء(*) وتطور.

وقد بدأت عملية النماء والتطور هذه في المادة على سطح الارض -او دخلت الى الارض عبر النيازك من بُنى مادية كونية بعيدة- ٣٥٠٠ مليون سنة فوجدت في ذلك الوقت الجو الملائم للنماء والتطور، والذي لم يكن متوفرا قبل ذلك على سطح الارض بسبب التفاعلات المادية غير المستقرة على سطح الارض. وأقصد بعبارة الجو الملائم للنماء والتطور، وجدت المواد غير الحيّة التي ساعدت تفاعلاتها الكيميائية الدخول في تفاعلات النماء البيولوجية.

ولعل هدف النماء في تفاعلاته البيولوجية اضافة الى تحريره الطاقة شأنه شأن كل تفاعل كيميائي ترك الخبرة في شكل DNA كنوع من الطاقة الهادفة، تلك الطاقة الهادفة التي تحتوي على الخبرات الخلوية يمكن تسميتها بالتطور.

هدف النماء التطور لامجرد تحرير الطاقة والتحول

كما في المادة، لذلك اذا نفدت طاقة الخلية الحياتية هذه بالنماء بعد تحرير كل طاقات التطور DNA تعود الخلية الحية، خلية غير حية وتخضع لكل تحولات الخلية غير الحية. وهذا مانعرفه بموت الخلية. ان موت الخلية هو فقدان طاقة النماء فيها واستنفادها بالتطور اضافة لاستهلاك طاقاتها الاخرى كالحرارية والبنائية وغيرها....

هذا وصف ميكانيكي بحت للحياة. ولكن في الحياة ماهو اكثر من ذلك، وتحديدا تلك القصدية نحو التطور في استخدام المادة وتفتيحها بهدف...؟؟!

وهنا يكمن السر الاعظم سر تلك القصدية الهادفة، والتي لايمكنها الا ان تكون تعبيرا عن هدف العقل الكلي السديمي في تفتحه بالمادة من اجل الحياة.

الحياة التي تعبر عن العقل في كل صورها، وتسعى من اجل التفتح بالعقل.

العقل السديمي المطلق في تفتحه بالعقل الانساني، كناية عن ادخال للمطلق بالمحدود، فاذا لم يقدر هذا المحدود المحافظة على ذاك المطلق مدة طويلة -نظرا لقصر حياة الانسان- فان الخبرات الخلوية عبر "DNA" تأخذ زمام المبادرة، وتحافظ على العقل المطلق بتصور النوع. وهكذا تتحرك الحياة بالنماء والتطور، وهذا الاخير -التطور- يقوم بتأمين التفتح الدائم للعقل المطلق عبر المحدود الذي هو الانسان على سطح هذه الارض. وربما باشكال اخرى في كواكب اخرى؟!

لقد زرعت الحياة على هذا الكوكب، او خرجت من الماة الكونية التي شكلته منذ ٣.٥.. مليون سنة على شكل عضويات بدائية Primitivie organisms تشبه «البكتريا» اليوم، ونظرا لوجود مثل هذه «البكتريات» البدائية في بعض النيازك القادمة يوميا الى الارض -حيث تتلقى

الارض كل سنة حوالي مئة الف طن منها- يمكن القول بان الحياة دخلت الى الارض من سديم المادة الفضائية، ولازالت تدخل.

ولعل احد ادلة استمرار دخولها ظهور «فيروسات» وامراض جديدة لم يعرفها العالم من قبل.

ولايمكن الجزم بان تنوع الانواع الحيوانية والنباتية على سطح الارض يرجع وحده الى تنوع المتعضيات الفضائية القادمة عبر بلايين السنين، لان في صلب الحياة ذاتها عامل النمو والتطور الذي ذكرنا، وعبر التطور تنفصل الانواع.

ولكن هناك دوما حلقة غامضة في كل عملية تطورية وتتجلى دوما بالانقراض، كانقراض الحيوانات الثديية الضخمة، والثدييات الطائرة الضخمة التي كانت زواحفا حسب عملية التطور، فهل انقرض «الاركيوبتريكس» ام ان الخفافيش من سلالته!؟ هل زال الديناصور نتيجة كارثة ارضية او كونية -كقصف الارض بشهب ونيازك- ام ان عصافير اليوم هي ديناصورات الامس البعيد؟!

ان هناك مشكلة الصلة بين الانواع، والتي تقبل افتراض ان تعدد صور تفتح المادة بالحياة ظهر من الارض -من موادها الكونية- ودخل اليها ايضا من مواد مشابهة عبر النيازك.

ولعل اهمية هذا الامر تكمن في انفصال الانسان عن الانواع الشبيهة به، فالمادة الحية التي تطورت منها شبيهات الانسان، تشبه المادة الحية التي تطور منها الانسان Homo ولكنها ليست هي؟! مما لا يمنع كونهما من مادتين حياتيتين كونيتين احداهما قد تكون نيزكية؟! ولعل سبب التشابه راجع الى الطبيعة الكونية الواحدة للمادة سواء التي صنعت الارض او غيرها من الاجرام.

وبعبارة اخرى ان الصنعة واحدة ومصدر السلالات

البشرية لم يثبت انه نفس مصدر السلالات الشبيهة بالانسان، حتى ولو كان هناك امكان تلاق بيولوجي مع بعض هذه الشبيهات (ورددناهم قردة خاسئين)الآية.

ان التعليمات codes التي ينقلها الامينو اسيد Amino-acid الى البنية الجينية -الوراثية- عبر Deoxyribosenucleic acid او DNA الى البروتين، هي حوالي خمسمائة مليون تعليمة code او امر لتشكيل الخلية الانسانية والتي لايمكن ان تتم دون مادة الحياة الاساسية الماء. وبواسطته يختار الامينو اسيد امرا واحدا منها ويفتحه الى حيز الوجود ليعطي للخلية صفتها الظاهرة ويحملها صفتها المحمولة التي لاتظهر، ولكنها تبقى في صلب برنامج الخلية بمعدل اربعمائة وتسعة وتسعين وتسعة وتسعة بالعشرة. مليون احتمال. واحتمال اختيار الخلية لهذه الصفة المتفتحة من تلك هو بمعدل $(10)^{-30}$ احتمال.

صفات ظاهرة واخرى محمولة، وكل صفة ظاهرة تكسب خبرات تحملها لصفات محمولة أليس اللانهائي هنا ايضا في هذا العالم الاصغر؟! وماذا يمكن ان يكون هذا اللانهائي سوى ذاك العقل السديمي المطلق والذي من صفات تجليه الاساسية اعطاء صفة اللانهاية لكل شيء يتجلى او يتفتح فيه.

العقل اللانهائي الكلي السديمي في العالم الكوني الاكبر حين يتفتح في الخلية الحية يصب صفته اللانهائية فيها ايضا، فيصبح العالم الاصغر. في عملية قصدية غائية واضحة. (فاتبع سببا)(٨٥) الكهف.

ولعل الاثر الواضح الآخر لهذا العالم الاصغر بالعالم الاكبر منه ذاته ولو على مستوى الكرة الارضية. هو ان المتعضيات واحدات الخلية نظرا لاعتمادها الاساسي على الماء، لكي تعيش عملت على تحليل الماء واطلاق الاوكسجين

بكميات ضخمة، سمحت بتشكيل Hydrosphere او الغلاف الغازي الحالي الذي يسمح لمتعددات الخلية العيش فيه. خاصة وان الغلاف الجوي للارض في حداثتها قبل ٣.٥٠٠ مليون سنة كان خاليا من الاوكسجين.

وهكذا يمكن القول ان هناك نوع من التنظيم في الميكرومتعضيات، فالتي لم تكن تستخدم الاوكسجين سبقت تلك التي تستعمله، ولذلك اطلق العلماء على تلك المرحلة عبارة العصر «قبل الكامبرياني» Precambrian حيث كان استخدام غاز «الميثان» Methane اساسي لهذه المتعضيات.

وجدير بالذكر هنا ان السديم الفضائي ينتج الميثان ايضا بالاستعانة بالاشعة فوق البنفسجية Ultra Violet، وكذلك الامونيا واحيانا الامينو اسيد Amino- acids الذي هو اساس كل حياة!؟ وبهذه المواد على قلتها اضافة الى الهيدروجين والهيليوم على كثرته يمتلىء السديم الذي ينتجها.

ان الامينو اسيد الموجود في الذرات المتجمدة من الهيدروجين والهليوم والمواد المعدنية الاخرى التي تشكل الذرات الفضائية Interstellar grains، والتي سبق لنا ذكرها مرارا في هذا البحث، يشبه نفس الامينو اسيد الموجود في الشبائه بالميكروب التي كشفها علم المتحجرات الجيولوجي والتي تعود الى ٢.٠٠٠ مليون سنة في الصخور Pre-Cambrian والمعروفة عند علماء الجيولوجيا باسم Gunflint Iron Formation، هذه الامهات الميكروبية لكل الاحياء النباتية صنفت تحت خمسة انواع، منها نشأت معجزة الحياة على الارض، والتي يظن العلماء انها لازالت تصل الى الارض بأشباهها Grains القامة من العالم الاكبر بكل صغر عالمها الاصغر، والتي تحمل معها من ذاك العالم الاكبر صفة اللانهائية، الواضحة والمشتركة مع العالم الاصغر.

ان الصلة اللانهائية بين العالم الاكبر والعالم الاصغر تدفع الى القول: باستحالة فهم ظواهرهما -على الاقل- دون استخدام كل وسائل المعرفة الانسانية معا لتشكيل منظومة فكرية اقرب الى الاعتقاد من اليقين.

مستويات المعرفة الانسانية:

ان كل مايمكن ان يعرفه الانسان ينحصر قطعا باربعة مستويات:

الاول : مستوى المعرفة الدينية
الثاني : مستوى المعرفة الفنية
الثالث : مستوى المعرفة العلمية
الرابع : مستوى المعرفة الفلسفية

وعلى كل متعاط مع هذا المستوى الاخير ان يكون مطلعا عالما بالمستويات السابقة، مدركا ان خلط احدها بالاخر لايمكنه ان يؤدي الا الى الكثير من الارتباك وسـ [illegible] مثلا من يخلط الدين بالفن، الا يصل [illegible] رسنيه؟! حتى التصوف الذي هو نتاج تمازج ان لم نقل خلطا بين مستوى المعرفة الدينية ومستوى المعرفة الفلسفية، لايأخذ معناه الا خارج اطار الحواس الانسانية عند من يقدرون على المعرفة الذوقية.

اما وقد وعدت القارىء في بداية هذا المقال بمعالجة: حقائق واستقراءات تتعلق بموضوعات فلسفية وعلمية ودينية، من اجل فهم اوضح لفلسفة المصير الانساني، فان هذا الوعد، وان حاول الحفاظ على عدم خلط هذه المستويات المعرفية الانسانية مع بعضها، الا انه جمعها من اجل معالجة بعض مفاهيم البداية والمصير.

لذلك التحمت كل مستويات المعرفة الانسانية -على

امل ان لاتكون قد تداخلت امام القارىء- في وحدة هدف المعرفة. هذا الهدف هو الذي يضمها جميعا.

فان وجد القارىء أيات قرآنية بجانب مصطلحات علمية، وكذلك ان وجد استنتاجات فلسفية بجانب الاثنين وحوارا حول الجمال وصلته بالحق، أمل ان يظل محتفظا بموضوعية عدم خلط هذه المعارف، بل فقط تآزرها في اجلاء جانب بسيط من هذا الموضوع عسير الفهم، موضوع المصير الانساني والبداية؟!

واذا قيل انني كنت انتقائيا في شواهدي الدينية، ومصطلحاتي العلمية، واستنتاجاتي الفلسفية، فوراء هذه الانتقائية يقف جهلي بالدين والفلسفة والعلم.

هذا الجهل ليس ناتجا عن «تواضع العلماء» بل عن حقيقة الصعوبة بالبحث في مشكلة المصير بحد ذاتها.

وبسبب هذا الجهل لابد من الاستعانة بكل ماعرف الانسان ويعرفه، لالحل هذه المشكلة، فتلك غاية بعيدة الادراك، بل لمجرد طرحها.

طرحا يؤدي الى بعض المعرفة، دون الوقوع في وهم اي توهم او خرافة؟! فاذا قال لنا العلم ان الحياة لايمكنها ان تقوم بدون التحام غازي الهيدروجين والاوكسيجين، بدون تلك الصلة الكهربية بين هذين الغازين، بدون الماء. فان الدين قال بنفس تلك الحقيقة.

مثل هذا التطابق في القول بين مستويين معرفيين قائمين بحد ذاتهما، ومن منطلقات مختلفة، يدفع الى امكان القول بيقين ماظنه الفلاسفة الاغريق القدامى بأهمية العنصر الرابع «الماء» في تشكيل كل حياة.

اذ البحث عن الاحكام المتطابقة في مستويات المعرفة الانسانية المختلفة والارتكاز على تلك الاحكام، هو السبيل

الاقوم لبحث معضلة المصير في طرحها الفلسفي المعاصر.

لـذلـــك...

بحثت عن الاحكام المتطابقة، ولم ابحث عن الاحكام المختلفة المتعارضة. لجهلي باسباب هذا الاختلاف، وان شئت مثالا على ذلك يمكنني القول: انه ونظرا لجهلي بكل ما هو مختف «حان» عن الحواس الخمس، ولانني واحد من الاسرى لهذه الحواس -مهما حاول منها فكاكا ان قدر؟!- اقول بجهلي بالجن والمختفيات من الموجودات اللاحسية فلا يمكنني ان اعرف شيئا عن طبيعة الشياطين، لذلك اعلق الحكم حول الآية (وجعلناها رجوما للشياطين)(٥) الملك ولااستطيع ان انتقيها في سياق بحثي، دون ان ادعي ادعاء الجاهل الغر المتسرع. انها تتعارض مع العلم الحديث؟! هذا العلم الذي سيظل دوما في حالة حداثة ستسمح له بمزيد من الايضاح حين اتساع المعرفة الانسانية بكل مستوياتها في المستقبل.

نعـــم..

لقد كنت انتقائيا، لانني ابحث عن الاحكام المتطابقة من اجل فتح باب البحث في فلسفة المصير!! هذا الباب الذي لايوصده الا التعصب ضد مستوى من مستويات هذه المعارف الانسانية. ذلك ان المعرفة في مستوياتها والتي لاتقبل التداخل، تقبل التلاقي في احكامها المتطابقة، ومن يدري لعل كل احكام المعارف الانسانية الاربعة تتلاقى في يوم من الايام، أن ذاك تصبح المعرفة عرفانا؟!

مثل هذه العبارة الصوفية السابقة خارجة عن البحث العلمي، ولكنها وثيقة الصلة ببحث مشكلة المصير، ثم من قال ان هدف المعرفة العلم فقط؟!

ان العلم جزء من المعرفة الانسانية، وجزء ضروري منها، ولكنه يظل في حيز الجزء من الكل لان الهدف المعرفة لا مستوياتها المتوازية؟! وضمن هذا المطلب وفي هذا

السياق، سياق البحث الفلسفي حول مشكلة المصير استعنا بالاحكام المتطابقة في مستويات المعرفة الانسانية المختلفة. ولغرض ايجازها نقول:

بالاستعانة المقارنة بين علمي الفضاء والميكروجويولوجيا حاولنا فهم بداية تشكل المادة من سديم اظهرت هذه العلوم انه ليس عدما، بل لا مقاس منه يتفتح كل مقاس.

كذلك اظهر لنا علم الفضاء مفهوم الانفجار الاول "Big Bang" الذي يعني البدء، وهو مفهوم قريب التطابق من مفاهيم الدين في الخلق من العدم. العدم القابل لان يخلق منه شيء.

وقد حاولنا ان نفهم هذا العدم بمفهوم اللطيف الصوفي الذي منه يتولد كل كثيف، ايضا لا اقحاما لهذه المفاهيم الصوفية في حيز العلم. تماما كما اوضحنا معنى DNA بالبرمجة السبقة، وهو مصطلح يستعمله علم الكمبيوتر اليوم. وخرجنا من كل هذا بمعادلة منطقية صورية بسيطة وهي ان السديم يريد لعقله الكلي ان يتفتح بالمادة العاقلة وهي الانسان باستخدام صفة من صفاته اللانهائية الا وهي الزمن.

وقد ابرزنا كيف اظهر العلم وكشف ميكانيكية هذا التفتح، الذي يتطابق مع مفهوم الرتق والفتق القرآني.

وحين تفتح هذا العقل المطلق في عقل الانسان المحدود، اظهرنا كيف تبرز مأساة المعرفة الانسانية بكل ابعادها، وصلة الحكمة -الفلسفة- في تجنيب بعض جوانب هذه المأساة.

ثم اظهرنا لامادية قوة الغريزة بالضمير، ثم اوضحنا معنى القوة الحقيقي من منطلق ان تفتح العقل الكلي بالغريزة اقوى صورة من صور تفتح العقل. ووضعنا امام

القارىء مانقصد بمعنى القوة والضعف، وكيف ان الحق لايحتاج الى اي قوة مضافة له لتحميه. وهنا صلب يقيننا بكل المسلمات المنطقية من طبيعة لامادية وان شئت «سديمية».

واذا كانت "Antiparticles" هي مضادات التفتح المادي و«الفيروسات» مضادات التفتح «البيولوجي»، فان «الايروس» هو مضاد للتفتح الفلسفي والعقلي. وبمعرفة هذه الاضاد حصر مفهوم الشر وانحل العدم الى وهم؟! لأن اللانهائي في لعبته بين العالمين الاكبر والاصغر، قد اعطى كلاهما صفته اللانهائية «صورة تجليه وتفتحه فيهما»، تلك هي الصفة الاساسية في كل موجود، وقد جاءت من الواجد، مما يدفع الى القول بلا نهائية كل شيء واستحالة العدم الذي ينحل فقط الى اللامقاس.

ولأجل ايضاح هذا الامر كان لابد من المقارنة بين عالم الميكرومتعضيات وعالم المجرات لتتبع كيف تجلت هذه الصفة اللانهائية في كل الاشياء.

كل الاشياء في كل الكون على الاطلاق، ثم ميزنا وعرفنا الخلية الحية عن الخلية الجامدة، وبينا الصلة المشتركة بينهما وعملية التفتح بينهما.

وفي مجال الخلايا الحية كيف ولابد ان بعضها جاء من مصدر بعيد عن الآخر فشكل السلالات التي قد يحصل بينها التداخل كما في تطابق الحكم الديني مع الحكم العلمي بين التداخل في السلالات الشبيهة في الانسان مع الانسان؟!

واخيرا ان اشتراك العالمين الاكبر والاصغر بصفة اللانهائية تستدعي استخدام كل مستويات المعرفة الانسانية في تطابقاتها ،انتقائيتها مع الحذر من تداخلها، لكل من يريد ان يبحث في مشكلة المصير، بحثا فلسفيا حرا لايعيقه اي تعصب مع او ضد العلم او الدين او حتى الفلسفة. طالما ان الهدف هو ببساطة محاولة معرفة المصير.

فهرس المصطلحات:

رتب هذا الفهرس حسب تتابع وورود هذه المصطلحات في المقال:

كوزمولوجي: Cosmology

علم الفضاء او علم الدراسات الكونية الشمولية.

سديم: Vacuum

خلاء، او عدم.

تكنيك: Technique

كل طريقة متبعة في تقنية.

ميترويد: Meteorites

شهب.

استرويد: Asteroids

نيازك.

ميكروانالاتيكل: Micro- Analytical

تحليل المجهريات.

اكستراتيريستريال: Extra- Terrestrial

مواد كونية.

الوجود: Cosmos

هو الكينونة الصائرة.

العدم: Nothingness

اللاشيء والفناء.

ايس:

ايجاد او وجود.

ليس:

العدم.

كثيف:

كل شيء مادي ملموس. Measurable material

لطيف:

لامقاس، والكثيف واللطيف عند المتصوفة حجب تستر الذات الالهية. Non- measurable material.

بيك بانغ:

البداية، او الانفجار الاول، او فتق الرتق. Big Bang

اللانهاية:

اللامحدود والمطلق واللامتحيز. Infinity

حركة اهليليجية:

حركة حلزونية تبدأ من نقطة او تحلزن. Sppiral Movement

الملء:

المادي المقاس.

كتلة:

جسم.

امينو اسيد:

الاحماض الامينية التي تشكل الحياة. Amino- Acid

فورميك اسيد:

الاحماض التشكيلية للحياة. Formic- Acid

بروتودينوس:

المواد قبل البروتينية التي نشأ منها البروتين نتيجة تدخل الامينو اسيد وتشكيله.

د. ان. أي:

المورثات على العصيات الوراثية. DNA

الغبار الكوني:

المواد المعدنية الذرية الناتجة عن انفجار الكواكب او تشكلها والخالية من الحياة. Extra- Terrestrial dust

الغبار الفضائي: Extra Terrestrial grains

وهي حبيبات مادية تتضمن امينو اسيد Amino- Acids او عنصر حياة وتختلط بالغبار الكوني وفيها Biomolecules حية.

الرتق:

الصم المغلق.

القلب:

الحدس والمعرفة الذوقية.

النية:

القصد.

النجدين:

الخير والشر.

العالم الاكبر:

العالم المرئي بالبصر وبالمجاهر المكبرة للنجوم والافلاك. Cosmos

العالم الاصغر:

العالم غير المرئي الميكروفيزيائي Micro- Cosmos

القوة:

الكمون.

الفعل:

الظهور من الكمون.

التفتح:

قصدية اظهار الكمون.

:Antiparticles

مضادات تشكل المادة.

ايروس:

الرغبة بالتوحد مع النزوع والاندماج. Aeros

:Recessional

الارتداد والانطلاق العكسي.

:Velocity

السرعة.

:Molecule

النواة.

:Micro- organic

عالم المتعضيات الصغرة.

نماء:

تجدد ذاتي.

تطور:

تجدد ذاتي ونوعي.

البكتريا:

واحدات خلية.

الفيروس:

واحدات خلية لاتصير حية الا اذا تطفلت على حياة (مرحلة بين الحي والجامد).

الاركيوبتريكتيس:

اول زاحف ضخم تطور نحو الطيران.

هومو: Homo

الانسان.

هيدروسفير: Hydrosphere

الغلاف النازي للكرة الارضية.

Cambrian:

العصر الجيولوجي الذي بدأت فيه الحياة.

العرفان:

المعرفة بذاتها

الاحكام المتطابقة:

الاستقراءات المتشابهة بين مستويين معرفيين مختلفين.

مشكلة المصير:

هي مشكلة الفلسفة بعد سقوط الايديولوجيا اليوم.

المراجع:

– محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق ابو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، عام؟.

– في مجرتنا حوالي ١١(١٠) مجموعة شمسية نتيجة سحب الغبار الكوني حتى الآن وعملية تكثف سحب الغبار الكوني لازالت قائمة وتشكل المجموعات الشمسية الجديدة. ناهيك عن انفجار بعض المجموعات الشمسية القديمة التي تطلق غبارا كونيا قديما اضافة الى الغبار الجديد المتشكل دوما من السديم عبر فسحة «٠» الزمن. مضافا الى بعضها متعضيات الحبيبات الفضائية grains التي تعطي احتمال تشكل الحياة في الظروف الملائمة.

هناك اذا في بعض المجموعات الشمسية حياة بصور مختلفة متجددة!! أنظر:

Barghoorn, E.S. (1971) The oldest Known Fossils, Scientific - American,224, 30- 42.
Bracewell, R.N. (1975) Intelligent Life in Outer Space, San Francisco; - W.H. Freeman
Brooks, J. and Shaw G. (1973) Origin and Development of Living Sys- - tems, London and New York; Academic Press
Calder, N. (1972) Restless Earth, London; BBC Publications -
Calvin, M. (1969) Chemical Evolution, Oxford; Claredon Press -
Clark, R.E.D. (1958) Creation, London; Tyndale Press -
Cloud, P. (1978) Cosmos, Earth and Man New Haven and London; Yale University Press
Disney, M. (1984) The Hidden Universe, London; J.M.Dent -
Filby, F.A. (1977) Creation Revealed, Londonand Glasgow; Pickering and - Inglis
Folsome, C.E. (1979) The Origin of Life, San Francisco; W.H. Freeman -
Gass, I.G., Smith, P.J. and Wilson, R.G.L. (1971) Understanding the - Earth, Milton Keynes; The Open University Press
Gribbin, J. (1981) Genesis: The Origins of Man the Universe, London; - J.M. Dent

Green, M. (1968) Runaway World, London; Inter- Varsity Press -
Hoyle, F. (1983) The Intelligent Universe, London; Michael Joseph -
Hallam, A. (1983) Graat Geological Controversies, London; Oxford University Press
Hoyle, F. and Wickramasinghe, N.C. (1981) Evolution from Space, London; J.M. Dent
Huchinsaon, R. (1983) The Search for our Geginning, London; British Museum (Natural History) and Oxford University Press
Lambert, D. (1979) The Earth and Space, London; Grinswood and Dempsey -
Lovelock, J.E. (1982) GAIA- A New Look at Life on Earth, London; Oxford University Press
Noda, H. (1978) Origin of Life, Tokyo; Japan Scientific Press -
Parrott, B.W. (1969) Earth, Moon and Beyond Waco, Texas; World Books -
Ponnamperuma, C. (Ed) (1977) Chemical Evolution and the Early Pre-Cambrian, New York and London; Academic Press
Royal Society Discussion Meeting (1982) Molecules in Interstellar Space, - London; Royal Society
Rutten, M.G. (1971) The Origin of Life by Natural Causes, Amesterdam - and London; Elsevier
Schopf, J.W. (ed) (1983) The Early Biosphere, Princeton University Press -
Ron Miller, The Grand Tour; Workman Publishing New York 1981. -
Schopf J.W., The Early Biosphere; Princeton University Press, 1983.

علامات في تاريخ الأدب المقارن

د. حسام الخطيب

تنتمي فكرة المقارنة بين الآداب الى مفهومات أوسع أفقاً مثل مفهومات الانفتاح الانساني وعالمية الأدب ووحدة الظاهرة الأدبية والعلمية، وهي مفهومات جديدة في تاريخ الإنسانية لأن التجربة الانسانية في عالم الأدب كانت عادة أقرب الى الانغلاق القومي - اللغوي بوجه خاص وأشد التصاقاً بأفكار الخصوصية الفردية والعرقية والأصالة المتفردة.

---

*د. حسام الخطيب: باحث وأديب من سورية، أستاذ الأدب المقارن والنقد الأدبي، له عدد كبير من الأبحاث والمؤلفات. من أعماله: «أبحاث نقدية»، «الأدب المقارن». ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وعلى الرغم مما قدمته الحضارة العربية في عصور ازدهارها من أمثلة ناصعة للانفتاح الفكري والتواصل الإنساني فإن الأفكار الأدبية واللغوية العربية ظلّت أميل الى مفهومات الأصالة المتفردة والتفوق الذاتي والمحافظة الشديدة، ولم تخرج عن إطار المردات الشائعة في العصور الوسطى إلا في حالات استثنائية ناتجة عن ضرورات التواصل الفعلي مع الأمم الأخرى. ومن هنا يسجل المرء لعصر النهضة العربية الحديثة امتيازاً مضاعفاً في مجال الانفتاح الأدبي واللغوي على ثقافات الشعوب الأخرى، سواء من ناحية الرغبة في الاطلاع وتوسيع الأفق الأدبي أو من ناحية الاستعداد للإفادة من الأفكار الأدبية والأساليب والتقنيات الأجنبية، التي يجري الاعتقاد أنها ضرورية لتحديث الأدب العربي والنهوض به.

وفي هذا المجال يتذكر الإنسان تلك الكوكبة من الرواد المتأدبين الذين شقوا الطريق إلى الآفاق العالمية بحماسة للنهوض الأدبي، لاتقل عن حماستهم للنهوض الوطني، وفي مقدمة هؤلاء النهضوي الأول رفاعة الطهطاوي الذي كان أول مترجم وأول رائد للنهضة الأدبية. ومن المعروف أن الطهطاوي ذهب الى فرنسا مرافقاً للبعثات العلمية وواعظاً دينياً وما كان يخطر لمرسليه في بادئ الأمر أن لدى الغرب مايعطيه في الحقل الثقافي الأدبي، اذ كانت النظرة الاعتدادية القديمة مستمرة بشأن اللغة العربية والأدب العربي. ويعد كتابه (**تخليص الابريز في تلخيص باريز**)[١].

اللبنة الأولى في فكرة المقارنة بين الشرق والغرب. وكانت اللبنة الثانية من حيث الأهمية لعلي مبارك في قصة (**علم الدين**)[٢] التي أتت أقرب إلى الحسّ المقارني منها الى المنحى الروائي الذي اليه تنسب في عدد من كتب تاريخ الرواية العربية.

وعلى أية حال، ثبت لنخبة المثقفين بسرعة أن الإحياء يجب ان يتناول الشؤون الثقافية واللغوية والأدبية بالاضافة الى الشؤون العلمية والتطبيقية. وكان لحركة التطور الفني، والثقافي والأدبي التي قادها الخديوي اسماعيل في منتصف القرن التاسع عشر في مصر فضل في إعطاء هذه القناعة بعداً رسمياً رفع عنها كثيراً من التخوف والتوجس والتردد، ودفعها خطوات الى الأمام، كما كان للميول الأدبية لرواد النهضة في الشام اثر كبير في اهتمام عرب القرن التاسع عشر بالتفاعل الأدبي مع الغرب بالاضافة الى أشكال التفاعل الفكري والعلمي والاجتماعي. وهكذا لمعت إلى جانب رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك والشيخ حسين المرصفي أسماء شامية مثل: أديب إسحاق وأحمد فارس الشدياق ونجيب الحداد في الموجة الأولى من الإقبال على التفاعل الثقافي مع الغرب الذي كان هدفه الثورة على حالة التخلف والركود التي سيطرت على المشهد الأدبي في ذلك الحين.

لقد كان الاتصال الثقافي مع الغرب هو الخيار الوحيد المتاح في ذلك الحين لاختصار خطوات النهضة، وفي هذه المرحلة الأولى من الاتصال غرست البذور الأولى لفكرة المقارنة وبالتالي للأدب المقارن العربي فيمابعد.

ومن يتأمل رواد النهضة الأوائل يلاحظ أن فكرة (المقارنة) في أصل موقفهم، وكانت المقارنة بين الحاضر الأدبي الهزيل، والازدهار العظيم للثقافة الغربية تدفعهم الى التوسُّل بمستندات عربية تاريخية لآرائهم بوجه خاص وللآراء التي يقتبسونها بوجه عام.

ومن أبرز المقارنات الأدبية التي تلفت النظر في مطلع القرن تلك المقارنات المطولة التي قام بها سليمان البستاني في مقدمة ترجمة **الالياذة**، والتي استغرقت منه ثماني سنوات للترجمة وثماني سنوات أخرى للشروح والمقارنات،

وبلغت مقدمته المقارنية مئتي صفحة أنجزها في أواخر عام ١٩٠٣م. وتتركز هذه المقارنات حول دراسة أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين الشعر العربي والشعر اليوناني مع اهتمام خاص بتقصي التجارب الملحمية عند العرب.
وللبستاني جهود أخرى في حقل المقارنة بين الشعر العربي والشعر الإفرنجي بوجه خاص. ومما يسجل له أنه كان يكتفي بالإشارة إلى أوجه التشابه بين الشعرين العربي واليوناني (والأجنبي بوجه عام) دون أن يوحي بوجود أي تبادل أو تأثر وتأثير بين الطرفين، وحاول إرجاع التشابه إلى تقارب مراحل التطور في المجتمعين اللذين نشأت فيهما الظاهرتان الشعريتان، وبذلك وفر على نفسه الدخول في أحكام متعسفة لم ينجُ منها بعض من أتى بعده من الباحثين.

وفي الفترة نفسها، أي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، يسجل للشاعر **أحمد شوقي** وعيُه المبكر لضرورة الخروج من قوقعة التقليد والإفادة من التجارب الأدبية، وفي مقدمة الجزء الأول من **(الشوقيات)** الذي طبع عام ١٨٩٨ يتبين أن الفاعلية الواعية للتجديد من خلال الاقتباس والتأثر والانتفاع بما عند الآخر كانت متبلورة في ذهن الشاعر ولاسيما بعد أن أدرك عقم المرحلة الأدبية التي كانت سائدة: (... ثم طلبت العلم في أوروبة فوجدت فيها نور السبيل من أول يوم، وعلمت أنني مسؤول عن تلك الهبة التي يؤتيها الله، ولايؤتيها سواه، وانني لأؤدي شكرها حتى أشاطر الناس خيراتها التي لاتُحد ولاتنفد...)

وهكذا عمل شوقي بوعي مقارني على تحقيق الأهداف التالية:

١- تجديد المعاني والأساليب في الشعر.

٢- إدخال الشعر المسرحي في الشعر العربي.

٣- نظم الشعر للأطفال عن طريق محاكاة أسلوب (لافونتين) الفرنسي.

٤- الإسهام في تطوير الذوق الأدبي عند الجمهور، ولاسيما من خلال اطلاعه على الروائع الأجنبية، وكان من ذلك ترجمته لبحيرة (لامارتين) التي تذكر المصادر أنه أرسلها من فرنسا الى مصر وضاعت.

وبالإضافة إلى ذلك كانت المساجلات التي أوردتها مجلة المقتطف، بين أنصار التجديد وأنصار التقليد مناسبة ممتازة لتعريف الرأي العام بالأفكار والأساليب الأوروبية وأبرز أبطال هذه المساجلات خليل ثابت ونقولا فياض.

ومن خلال تراكم هذه الجهود ومثيلاتها، انبثق جهد متميز في مجال المقارنة، قد لايكون الأكثر عمقاً والأجمل أسلوباً، ولكنها حتماً الأقرب منهجاً وروحاً الى الأدب المقارن، وهو كتاب روحي الخالدي (١٨٦٤ - ١٩١٣) الذي حمل التسمية المقارنية المفصلة التالية:

«تاريخ علم الأدب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو»

وبعد هذه التسمية يرد تصدير للكتاب على الغلاف يشرح المقصود منه على الوجه التالي:

«وهو يشتمل على مقدمات تاريخية واجتماعية في علم الأدب عند الافرنج ومايقابله من ذلك عند العرب إبان تمدنهم الى عصورهم الوسطى. وما اقتبسه الافرنج عنهم من الأدب والشعر في نهضتهم الأخيرة وخصوصاً على يد فكتور هوكو. ويلحق بذلك ترجمة هذا الشاعر الفيلسوف ووصف مناقبه ومواهبه ومؤلفاته ومنظوماته وغير ذلك».

وتوحي التسمية وكلمة التصدير أننا إزاء عمل مباشر من أعمال التأليف في الأدب المقارن. والحق أن مادة الكتاب لم تكن مخيبة للآمال وكشفت عن معرفة طيبة بآداب العرب وآداب الافرنج، ووقفت عند نقاط التشابه والالتقاء، واهتمت بتتبع التأثر والتأثير، كما عُنيت بمتابعة الترجمات (ولاسيما المتعلقة بفيكتور هيجو)، وألقت أضواء

على لإطار والبيئة، وأظهرت احتراماً شديداً للنصوص العربية والأجنبية، وحرصت على الابتعاد عن التعميمات، وكانت لغة الكتاب علمية مباشرة بعيدة عن السجع والتكلف.

وبالنظر الى كل هذه المميزات يمكن اعتبار كتاب الخالدي العمل العربي الأول في مجال البحث المقارن التطبيقي. وكان الكتاب قد ظهر في شكل مقالات متتابعة في مجلة (الهلال) خلال عامي ١٩٠٢- ١٩٠٣، وظهرت طبعته الأولى عام ١٩٠٤ دون ذكر اسم المؤلف، ولكن في الطبعة الثانية عام ١٩١٢ ظهر اسمه كاملاً:

روحي بك الخالدي

الوكيل الأول لمجلس المبعوثان ونائب القدس الشريف فيه، وطبع الكتاب بعد ذلك عدة طبعات[٣].

البحث المقارن التطبيقي بعد الخالدي

وبعد الخالدي يزداد بشكل واضح الاهتمام بالأفكار ثم التأليف في الأدب المقارن. ففي سنة ١٩١٢ مثلاً نجد الشاعر خليل مطران في مقدمته لترجمة مسرحية (عطيل) لشكسبير يتحدث عن اقتراب شكسبير من الذوق العربي ويطرح عددا من الأسئلة بهذا الصدد يمكن أن يستشهد بها المرء للتدليل على اتساع الاهتمام بالمقارنة لدى الأدباء العرب. يقول خليل مطران:

«فأما من جهة التعريب فأقول إن في نفس شكسبير شيئاً عربياً بلا منازعة، وهو أبين فيها مما بان في نفس فيكتور هوجو[٤] أقرأ لغتنا أم نقلت اليه عنها بعض الترجمات الصحيحة؟.. لاأعلم، ولكن بينه وبيننا شيئاً من وجوه متعددة ومشاكلة محيّرة....»[٥].

وكذلك يشير مؤرخو الأدب العربي الحديث الى محاضرة مهمة ألقاها أحمد ضيف في القاهرة عام ١٩١٨

بعنوان «الكلام البليغ ودراسته» وتضمنت دعوة الى الموازنة والمقارنة.

كما يجد الانسان مثل هذا التطلع في البيانات والآراء النقدية التي تفتحت في عشرينات القرن وكان في مقدمتها بيانات مدرسة الديوان النقدية التي أشارت دائماً إلى الأفق الانساني للظاهرة الأدبية.

ومنذ مطلع الثلاثينات بدأت تظهر في المقالات الأدبية في مصر بالذات اتجاهات واضحة للربط بين الأدب العربي والآداب الأخرى من غربية وشرقية. وقدمت مجلة (الرسالة) صفحاتها منبراً حياً لهذه الاتجاهات، كما عملت على تزويد القارئ بلمحات عن الآداب الأوروبية بوجه خاص مثل الآداب الإنكليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية (الإسبانية قليلة)، وكان هناك بعض مجال للآداب الشرقية مثل الأدب الفارسي والأدب الهندي.

وظهرت كذلك سلسلة مقالات عن الأدب الياباني بقلم أحمد الشنتاوي في عام ١٩٣٣[٦].

ويبدو أن سنة ١٩٣٣ بالذات قد حملت علامات انعطاف قوية في هذا الاتجاه، فقد نشرت مجلة (المقتطف) ترجمةً عربية لمحاضرة بالفرنسية ألقاها ماريوس بك شمّيل في النادي الكاثوليكي بالقاهرة في ١٩٣٣/٥/٢٢ حول موضوع: (لامرتين في ربوع الشرق)، وهو موضوع مقارني واضح، ولكن المحاضرة، مع التقدير لسبقها، أتت وصفية تمجيدية بعيدة عن التحليل[٧]..

وفي مجلة **المقتطف** ذاتها ظهر في عام ١٩٣٣ أيضاً مقال براق بعنوان (مصر في الأدب الألماني) بقلم حسن رشيد نور ولكنه لم يكن سوى برق خُلّب، إذ تبيَّن أنه مجرد ترجمة لقصة بعنوان (قصة الموت الذهبي) تدور أحداثها في مصر.

ولعل أهم ماظهر في هذه السنة (١٩٣٣) من ناحية البحث المقارني التطبيقي سلسلة المقالات التى نشرها في

الرسالة الدكتور عبد الوهاب عزام حول (الأدب الفارسي والأدب العربي)، والتي تضمنت مقابلات ومقارنات بين الأدبين ولكنها استقرت فيما بعد على الأدب الفارسي(٨)، واتصفت هذه المقالات بالعمق النسبي، والإحاطة المنهجية، وهي تستحق أن تُعَدّ أساساً للاتجاه التطبيقي في الأدب المقارن. إلا أنه منْ الملاحظ ان مصطلح (الأدب المقارن) لم يكن قد ظهر على صفحات الدوريات العربية في مصر وغيرها حتى ذلك الحين...

وبعد ذلك ظهرت في الرسالة مقالات ذات طابع مقارني تطبيقي، وتلفت النظر مقالة مبكرة جداً في موضوع مقارني حساس مازال يشغل الباحثين حتى الآن في الشرق والغرب، وهو موضوع علاقة دانتي بالتراث العربي الاسلامي. وحملت هذه المقالة العنوان المقارني التالي: (دانتي ألليجيري والكوميديا الإلهية وأبو العلاء المعري) وتبعتها سلسلة مقالات في الموضوع نفسه، وفيها ينكر كاتبها دريني خشبة علاقة دانتي برسالة الغفران وكذلك بالمعراج متحدثاً عن «القصص الملفقة التي وضعت وضعاً على يد نجم الدين الغيطي»(٨) وبصرف النظر عن الموقف من تحليلات دريني خشبة يمكن أن يسجل له هنا حرصه على الدقة العلمية في وجه موجة الاعتداد القومي والديني التي كانت في مستهل يقظتها في تلك الفترة.

وفي هذه الفترة ظهرت أيضاً في الرسالة مقالات تطبيقية للسوري خليل هنداوي (الذي كان أول من استعمل مصطلح الأدب المقارن في الدوريات، وللسوداني المبارك ابراهيم، وبذلك يمكن القول أن ثلاثينات القرن العشرين كان حجر الأساس في ظهور البحث التطبيقي في الأدب المقارن قبل أن يُعرف هذا الحقل المعرفي وقبل أن يسمع الباحثون بمصطلحه، فمثلاً على الرغم من وجود لمحات متكررة عن الآداب الأوروبية في المقتطف فإن مصطلح (الأدب المقارن) لايظهر في فهارسها منذ عام ١٨٧٦ وحتى عام ١٩٥٢(٩) ولهذا الأمر دلالته.

وقد ازدادت فترة منتصف الثلاثينات على صفحات **الرسالة** بفضل سلسلة مقالات تطبيقية (١٩٣٥- ١٩٣٧) حول الأدب العربي والأدب الإنكليزي بقلم الكاتب الشاعر الموهوب فخري أبو السعود، الذي اعتادت المصادر التي أرّخت للأدب العربي أن تنسب إليه الريادة في الأدب العربي المقارن (وقد قدمنا في أبحاث سابقة تصحيحاً لهذا الحكم)، مع التنبيه إلى أن سياق الكلام حتى الآن يتصل بالمقارنات التطبيقية التي لايُفترض أن تكون مستندة بالضرورة الى معرفة مسبقة بحقل الأدب المقارن. وإن جميع المقالات التي ذُكرت حتى الآن تتصل بهذا الجانب. وإذاً تكون مقالات أبو السعود مبدعة في هذا الجانب التطبيقي الذي نسبنا ريادته الى روحي الخالدي في الصفحات السابقة، والذي نؤكد أن مجلة **الرسالة** المصرية كانت منبره الأول وأن فترة الثلاثينات كانت مرحلته التأسيسية وأن أكبر تألق في هذه المرحلة كان على يد فخري أبو السعود.

وان كان من الإنصاف للمرحلة التأكيد أن مقالاته لم تكن بدعاً في الثلاثينات وإن كانت كشفت عن اطلاع وموهبة وحساسية نقدية وجرأة تُسَجَّل له.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى ظهور الجزء الثالث من كتاب الأديب الحلبي قسطاكي الحمصي المعنون:

«منهل الوارد في علم الانتقاد».

وتضمن الكتاب بحثاً مطولاً عن (الموازنة بين الأُلعوبة الإلهية ورسالة الغفران)، ص.ص ١٥٤- ٢٤٦.

وهذه الموازنة تنحو منحىً نقدياً مقارنياً، ويشير المؤلف[١١] في مقدمتها الى أنه كان منذ ثلاثين سنة خلت أول من نبّه الى اقتباس دانتي المشهور **ألعوبته الإلهية عن رسالة الغفران** لأبي العلاء المعري[١٢]، وظلّ منذ ذلك الحين يتحين الفرص إلى أنْ اكتملت له هذه الدراسة التي يمكن اعتبارها أول دراسة تطبيقية مفصّلة حول موضوع

مجدد في الأدب العربي المقارن. وتعتمد هذه الدراسة على قراءة جادة للعملين، وعلى الرغم من أن المؤلف يفتقر الى أدوات المقارنة العلمية فإن القيمة التاريخية لهذه الدراسة شديدة الأهمية.

وفي الأربعينات ظهر كتاب تطبيقي ذو أهمية في الأدب العربي المقارن وهو كتاب الياس أبو شبكة بعنوان:

«روابط الفكر بين العرب والفرنجة».

وتحمل الطبعة الثانية تاريخ ١٩٤٥، وقد صدرت عن دار المكشوف ببيروت. وفي هذا الكتاب استعراض لعظمة الثقافة الفرنسية وتمجيد لدورها في العالم، واعتداد بالثقافة العربية كذلك، ومحاولة للربط بين الثقافتين وتأكيد لاستفادة الأدب العربي الحديث من الأدب الفرنسي وتياراته، وفي الكتاب أيضاً تأكيد لدور الترجمة في نقل الأفكار والأذواق ولحرية النقل والاقتباس من الأفكار الغربية.

وفي عام ١٩٤٦ ظهر كتاب شفيق جبري (بين البحر والصحراء) عن سلسلة **اقرأ** وهو كتاب صغير فيه لمحات ذوقية حول أدب الشرق والغرب، ولكنه بعيد عن مناهج البحث المقارن.

وفي عام ١٩٤٨ ظهر كتاب الدكتور محمد عوض بعنوان: **الشرق والغرب**[١٣]، وهو مجموعة شبه قصصية تحاول تصوير الفروق بين الحياة والفكر في الغرب والحياة والفكر في الشرق، ويقف الكاتب من الحضارة الغربية موقف المؤيد والمتخوف، في وقت واحد، وهو الموقف النمطي الذي ساد معظم تصورات النصف الأول من القرن العشرين.

ومن فضول القول الاشارة الى أن المقالات التطبيقية في الأدب المقارن استمرت في الظهور في فترة الأربعينات

بل تشعبّت واغتنت، كما ظهر بعض مؤلفات عن الآداب الأخرى. ويعتبر أهم حدث تأليفي في هذه الفترة ظهور كتاب **«قصة الأدب في العالم»** الذي نهل الأدباء والدارسون العرب من معينه خلال العقود التي تلت(١٤). وتدخلنا الخمسينات في مرحلة جديدة، اذ تعددت اقنية التواصل الثقافي بين الوطن العربي والعالم، وأصبحت الكتابة عن الآداب الاجنبية ومقارنتها بالثقافة العربية ممارسة شائعة لدى الأساتذة والكتاب المتخرجين من المدارس الأجنبية. وبفضل الدكتور محمد غنيمي هلال بدأت مناهج الأدب المقارن وطرائقه تشق سبيلها الى البحث الأدبي، وان يكن ببطء في بادئ الأمر، وأتى كتابه حول **«دور الأدب المقارن في توجيه الأدب العربي المعاصر»**(١٥) تتويجاً لتراكمات الجهود السابقة وايذاناً ببدء مرحلة جديدة في البحث الأدبي.

وتؤتي كل هذه المراحل أكلها ابتداء من الستينات، اذ تأخذ بالظهور دراسات ومؤلفات ذات طابع علمي تحقيقي وبعضها يُراعي، ولو نسبياً، مناهج البحث المقارني، وتعتبز دراسات الدكتور لويس عوض سباقة في هذا المجال، وفي مقدمتها سلسلة حول المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث (قضية المرأة والفكر السياسي والاجتماعي... الخ)(١٦).

وقد تابع لويس عوض هذا الاتجاه واتسمت دراساته بالتدقيق والمنهجية والتركيز(١٧) ومن أهمها دراسته المنهجية حول التأثيرات العربية الإسلامية في دانتي، ومن يقارن بينها وبين دراسة قسطاكي الحمصي، التي جرت الإشارة اليها سابقاً، يدرك تماماً أية مرحلة علمية مهمة قطع البحث الأدبي العربي خلال ثلث قرن من الزمان(١٨).

ومما يجدر ذكره التفات بعض المؤلفين الى البعد الإسلامي والشرقي بوصفه الفضاء المبدئي للمقارنة الأدبية

العربية، ومن هؤلاء د. حسين مجيب المصري[١٩] والدكتور طه ندا الذي أظهر في كتابه «الأدب المقارن» اتجاهاً نحو المقارنة باتجاه الفضاء الإسلامي (الأدب العربي مع الأدبين الفارسي والتركي)، وحاول وضع شبه أساس لهذه المقارنة[٢٠].

وفي منتصف الستينات ظهرت أيضاً دراسة فاطمة موسى ذات العنوان المقارني: بين-أدبين: دراسات في الأدب العربي والانكليزي[٢١]، وهي مقالات منفصلة بعضها عن الأدب العربي وبعضها عن الأدب الانكليزي ولاوجود للمقارنة فيها.

ومثل هذا العنوان شبه المضلل ظهر أيضاً على كتاب عبد الفتاح الديدي (أدبنا والاتجاهات العالمية»[٢٢]، اذ يتبين أنه مجموعة مقالات عن الآداب الفرنسية والعربية مبعثرة لايجمعها جامع ولاتكاد ترقى الى مستوى مقالات فخري أبو السعود في الثلاثينات.

ومن الكتب الممتعة التي ظهرت في الستينات ومثّلت الوجه الآخر للمسألة، كتاب الشوباشي (رحلة الأدب العربي إلى أوروبا)[٢٣]، وليس في هذا الكتاب اشارات الى الأدب المقارن، ولكنه يتضمن محاولة طيبة لإعادة التوازن الى الدراسات المقارنية التي ركزت في معظمها على التأثيرات الغربية في الأدب العربي...

وبالطبع يجب الا ينسى المرء الاشارة بتقدير شديد الى دراسات الدكتور محمد غنيمي هلال التي كانت تتناثر في الدوريات العربية دون أن تحمل الوهج الكافي للفت النظر الى أنها أول دراسات من نوعها تحمل منهجية مقارنية متشددة على طريقة المدرسة الفرنسية التقليدية[٢٤]

واستمر الإقبال على الدراسات المقارنية في السبعينات، كما هو منتظر، وارتقى خطوة جديدة من خلال الرسائل الجامعية التي يعدها الطلاب العرب في الغرب

باللغات الأجنبية، ثم تعاد طباعتها على شكل كتب بالعربية. ومع هذه الموجة بدأت تظهر عنوانات مقارنية دقيقة ليس لها نظير في الماضي مع تحديدات جزئية لزمن الظاهرة المدروسة ومكانها، وهذا ماكان مثار عيب في الماضي القريب بسبب سيادة النظرة الشمولية التعميمية آنذاك.

وفي هذا الصدد يمكن ذكر كتاب الخطيب الذي حمل العنوان المقارني التالي: **سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية:**

دراسة تطبيقية في الأدب المقارن (١٩٧٣)

قد يكون هذا الكتاب من أوائل المؤلفات الأكثر تمثيلاً لهذا التطور في الدراسات المقارنية والأشد التزاماً بمناهج البحث في الأدب المقارن، وقد لقي اهتماماً من الباحثين وطبع عدة طبعات[٢٥]

ومن الكتب الجادة المدققة التي تستحق التنويه في السياق الحالي كتاب «**ملامح يونانية في الأدب العربي**» للدكتور إحسان عباس[٢٦] ويحدد فيه المؤلف ماذا ترجم العرب من أدب يونان قديماً، ويدرس الطرق التي وظف فيها الأدب العربي الثقافة الإغريقية. ويعدّ هذا الكتاب إضافة حقيقية في حقل البحث المقارني التطبيقي، وعنده يقف العرض الحالي الذي يقتصر على تقديم بعض الأمثلة التي استدعاها سياق البحث، دون أن يدعي استقصاء أو انتقاء أو مفاضلة[٢٧].

ومع انتهاء عقد السبعينات لوحظ ازدياد ذو شأن في الإقبال على الأبحاث المقارنية التطبيقية بل أصبحت نوعاً من الزيّ الشائع (المودة) وتشعبت آفاقها فيها وتنوعت اهتماماتها لتشمل فنون الأدب المختلفة، وصاحبها بالتدريج وعي نسبي بالانتماء الى حقل الأدب المقارن وبضرورة الخروج من شرنقة تمجيد الغرب والالتحاق به، ومقدرة

نسبية أيضاً على تطبيق مناهج الأدب المقارن العويصة، وقد ساعد انتشار اللغات الأجنبية في الأوساط الجامعية على الاقتراب من الأصول اللازمة للبحث.

الهـوامـش

(١) رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز في تلخيص باريز، بولاق، دار الطباعة الخديوية، ١٢٥٠هـ.

(٢) علي مبارك: علم الدين، ٤ج، الاسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة، ١٢٢٩هـ-١٨٨٢م).

(٣) كان آخر هذه الطبعات زمناً طبعة دمشق، ١٩٨٤:

روحي الخالدي:

تاريخ علم الأدب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو، تحرير د. حسام الخطيب مع مقدمة وافية، اتحاد الكتاب الفلسطينيين، دمشق ١٩٨٤، ط٤.

(٤) لاحظ اختلاف كتابة الكلمة بين الخالدي (هوكو) ومطران (هوجو) والطريقة الحديثة (هيغو أو هيجو).

(٥) نقلاً عن ياغي: **النقد الأدبي في لبنان،** ج١، ص٣٥٢.

(٦) انظر مثلاً: أحمد الشُنتاوي: (الأدب الياباني)، **الرسالة** ع٥، س١، ١٩٣٣/٣/١٥.

(٧) ماريوس بك شمّيل: (لامرتين في ربوع الشرق)، **المقتطف**، مجلد ٨٣، ج٢، يونيو ١٩٣٣، ص١٣٩-١٤٩.

(٨) د. عبد الوهاب عزام: (الأدب الفارسي والأدب العربي)، **الرسالة** ج٢، ص١، ١/٢/١٩٣٣، ص١٧-١٨ وكان هذا المقال فاتحة السلسلة.

(٩) دريني خشبة (دانتي أليجيري والكوميديا الإلهية وأبو العلاء المعري)، **الرسالة**، ع١٥٩، س٤، في ٢٠/٧/٩٣٦، ص١١٨٢-١١٨٥.

(١٠) أجريت مراجعة مدققة لفهارس مجموعة **المقتطف** الكاملة، وكنت أرجع الى المقالات الأصلية كلما توسّمت من خلال إيحاءات العناوين، مايمكن أن يتصل بالأدب المقارن، ولكن النتيجة كانت سلبية تماماً، أضيف إلى ذلك أن المعلومات المنسوبة في هذا الفصل إلى الدوريات العربية هي نتيجة متابعة مضنية لمجموعاتها الكاملة، بمافي ذلك دوريات أخرى لم تذكر هنا لأن نتائجها أتتْ سلبية تماماً، وهذه (الحصيلة الضئيلة لجهد كبير) كانت دائماً موضع قلق المقارنين وتشككهم في جدوى مجهودهم.

(١١) ولد قسطاكي الحمصي في حلب عام ١٨٥٨ وانتقل بعد ذلك إلى فرنسا وزار الأستانة وبيروت وتعددت زياراته إلى مصر وتعرف على شيوخ أدبائها، وأسهم في الشعر والأدب والنقد، وكان الجزءان الأولان من كتابه (**منهل الوارد**) أول محاولة عربية حديثة للتنظير في الأدب العام والنقد الأدبي. توفي في حلب عام ١٩٤١.

(١٢) ظهر كتاب (**منهل الوارد في علم الانتقاد**) بجزأيه الأول والثاني في مصر عام ١٩٠٦- ١٩٠٧، أما الجزء الثالث فقد ظهر في حلب عام ١٩٣٥.

(١٣) سلسلة **كتب للجميع**، ع٧، يوليه ١٩٤٨.

(١٤) أحمد أمين وزكي نجيب محمود (تصنيف):

قصة الأدب في العالم، عدة أجزاء متسلسلة، القاهرة، ١٩٤٥.

(١٥) د. محمد غنيمي هلال: «دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر»، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٥٦، وقد ظهر الكتاب

نفسه دون أي تغيير في منشورات معهد الداسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦١-١٩٦٢.

(١٦) د. لويس عوض: **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**.

١- **قضية المرأة**، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، ١٩٦٢.

٢- **الفكر السياسي والاجتماعي** (القسم الأول من الحملة الفرنسية الى عهد اسماعيل) ١٩٦٣.

(١٧) صدر له في عام ١٩٦٥، دراسات عربية - غربية، عن دار المعارف بمصر.

(١٨) د. لويس عوض: على **هامش** الغفران، القاهرة، كتاب **الهلال** يونية ١٩٦٦.

(١٩) نشر د. حسن مجيب المصري منذ عام ١٩٥٠ كتاباً بعنوان (من أدب الفرس والأتراك)، وفي عام ١٩٥١ كتاب (**تاريخ الأدب التركي**). والكتاب الذي يعنينا هنا حمل عنواناً مقارنياً واضحاً «في الأدب العربي والتركي، دراسة في الأدب الإسلامي المقارن»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.

(٢٠) د. طه ندا: **الأدب المقارن**، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣. مع العلم أن الكتاب ينتمي إلى مرحلة لاحقة وقد فرضه سياق الكلام.

(٢١) فاطمة موسى: **بين أدبنا والاتجاهات العالمية**، القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٦م.

(٢٣) محمد مفيد الشوباشي: **رحلة الأدب العربي الى أوروبا**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨.

(٢٤) جمعت هذه الدراسات في كتاب الدكتور محمد غنيمي هلال: «**في النقد التطبيقي**»، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

(٢٥) د. حسام الخطيب: «**سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية: دراسة تطبيقية في الأدب المقارن**».

صدرت الطبعة الأولى في القاهرة عام ١٩٧٣ عن معهد البحوث والدراسات العربية، ثم أعيد طبعه في دمشق عام ١٩٨١ (اتحاد الكتاب العرب) وعام ١٩٨٥، وهناك طبعة خاصة بجامعة دمشق، وصدرت طبعة منقحة ومعدلة بدمشق أيضاً عام ١٩٩١. وانظر دراستين للدكتور عبد النبي اصطيف عن الكتاب من زاوية مقارنية الأولى بعنوان «سبل المؤثرات مخفورة»، **الموقف الأدبي**، ١٩٧٨/٩، والثانية في مقدمة الطبعة الخامسة ١٩٩١.

(٢٦) د. احسان عباس: «**ملامح يونانية في الأدب العربي**»، بيروت ١٩٧٧.

(٢٧) ولو كان الأمر خلاف ذلك لوجب ذكر كثير من الأعمال التي لاينكر فضلها والتي لايتسع لها المقام الحالي مع الأسف. **ولعل من أبرزها دراسات الدكتور صلاح فضل في مجال التأثيرات العربية الإسلامية في الآداب الأوروبية**.

ابــــداع

شعــر

قصيدتان

١- سورة القش
٢- وهي البداية والنهاية

غسان كامل ونوس

- ١ -

للريحِ أُغنيةٌ تروح وتغتدي . .
بَوْحاً

وهَمْهَمَةً

ونسغاً هارباً . .

- غسان كامل ونوس : قاص وشاعر من سورية ، له عدد من المجموعات القصصية والشعرية ، ينشر في الدوريات المحلية .

للريح بُحتها التي

تقتات أيامي ـ

وتصطاد النداءاتِ الدّفينةَ ـ

مُنْذُ ما قَدْ كانَ قَبْلَ الجُرحِ ـ

ما قبلَ اكتمالِ الهمَّ والحلمِ المُدمّى..

للريح وقع حوافرٍ

تَطَأُ الفصولَ فتصطلي .

كالنَّبْض يُشْعِلُ رعشة الحلم القديمِ ـ

ويُرْجِيءُ الصمتَ الأخير

للريحِ ألْحانٌ أرددها ـ نرددها ـ بلا وعيٍ

بلا شوقٍ ـ

ـ وأرقُصُ دونَ فرْحٍ أوْ نشيجْ

للريح دورتُها التي

شاختْ وما ناختْ

ولِيَ المسافةُ :

أعبرُ الوقت المُسَجّى

ومضةً

أو طَعْنة

أو هَجْعَة

ثم السؤالُ ولا جواب .

للريح مَوردُها البعيدُ – أوِ القريبُ – وغصة

في حلقها

وتَرَدُّدٌ في خطوها

وتحوُّرٌ في لونها . .

وصراخُها المهزومُ في بوق

– يعود مع الغروب

للريح مرفؤها الذي

طاحتْ بهِ في غفلةٍ

ولها انحناءاتُ السواري والشراعاتُ التي

اغتيلت وأشلاءٌ وأصداءٌ –

لأنفاسٍ أخيرة

★ ★ ★

– ٢ –

الريحُ . . ثم الريحُ

ثم الريحُ . . ثم الريحُ . . ثم الريحْ . .

الريح قافلتي وقاتلتي . .

ومرساني وملهاتي . .

وهي البدايةُ والنهايةُ –

والحضورُ مع الغيابْ .

الريح مرفئيَ المسافرُ –

أرضي البكرُ –

الولادة –

وامتداداتُ الأخاديدِ

الرسالةُ

والنداءاتُ القصيّةْ .

ماضٍ ترنّحَ

حاضرٌ يحبو

ويَجْتَرُّ الصدى

ويفيءُ أوقاتاً عصيّهْ . .

ومواكبٌ تَلِدُ الحكايةَ

تَحتَسيها –

تُسبل الأجفانُ –

تستهمي رذاذ الحلمِ

من توقٍ –

ومن سُكْرٍ

ومن هلعٍ

ومن لغزِ السؤالِ ولا جوابْ

هل للرمادِ حكايةٌ ستعودُ يوماً . . ؟ .

هل للشرايين المحنطة انعتاقْ . . ؟ .

هل ما يزال النبضُ محتفظاً ببسملةٍ وفاتحةٍ ؟ .

أو هَلْ تُفيقُ الرعشةُ السوداءُ

من نومٍ حرونْ . . ؟ .

الريح تنذِرُ : قَوْلُ شيطان غَرور

يغويكَ . . يرقص في يديكْ . .

يُلهيكَ عنْ وقتٍ لديكَ

وعن غدٍ .

وأنا أريدُكَ أنْ تُصَلِّيْ

عشرينَ وقتاً كلَّ وقتٍ

أو تزيدَ فتستزيدْ

★ ★ ★

— ٣ —

يا ريحُ قولي :

مَنْ جاء بالشيطانِ

بي —

بالريحْ ؟

ما الريحُ ؟ ! قولي

ما الريحُ ؟ ! قولي

كيف تأتيني ومِنْ أيْ الجهاتْ :

« الريح تُفْجِئُني أعِدُّ النارَ أحْميها

فتَحْرِقُني . . . وتذروني

الريحُ تُمْهِلُني أحاولَ أنْ أعيدَ ملامحي

وتعيدُ شَرْذَمَتي...

الريحُ تَغْفُلُ عَنْ دمي .

أستدرجَ الأحلامَ —

أرفعها إلى شفتيَّ —

ألقيها إلى الأمداءِ

أنثرها على الأشجارِ .

أرْكُضُ كي أُسَلِّمَها الدروبْ :

أينَ الدروبُ . . وكيف تمضي . . أو تجيءُ . . وتختفي . . ؟ .

بَلْ أينَ أمضي . . ؟ .

أيْنَ أسمائي وكيفَ أُلمْلِمُ القَسَماتِ —

والنبضاتِ —

كيفَ أَرُدُّ ألواني وكيف أعيدُ ثوبَ العيدِ

كيف وأي ثوب أرتديه

وأي لون أرتضيه

★ ★ ★

يا ريحُ قولي

من جاء بالشيطانِ –

بي –

بالريحِ –

قولي ما الذي يَجْري . .

الريحُ تصرُخُ : قَوْلُ شَيْطانٍ أثيم

إياكَ ثُمَّ اعْلَمْ –

بأنكَ ميتٌ « حيٌّ »

وحي « ميتٌ » . . . !

واعلمْ بأن الريحَ كان وما يزالُ ولن يزولْ

واذهبْ – تقول الريح محكومٌ

بأن تمضيْ . . ولا تمضيْ

بأن تدريْ . . ولا تدريْ

ولنْ تدري . . ولن تدري . . ولن تدري . . .

★ ★ ★

ســورة القش

غسان كامل ونوس

الحَقْلُ مُنْسَدِلٌ

وَمُنْفَتِحٌ

والعُشُّ مُكْتَمِلٌ

والعَرْشُ مُخْتَصَرٌ

وَمُسْتَبِجٌ بالدفءِ

والصلواتِ

والحسراتْ

واكبِ الوقتِ الذي

قدْ فـات

لـلآنَ

بعـد الآنْ

★ ★ ★

القَشُّ حضْنٌ عـالـقٌ

أرجوحةٌ

مَهْدٌ تناوَبُهُ التّداوةُ

والشقاوَةُ

والخصوبةُ

والرمـاد . .

والخـوفُ

والذكـرى

وترجيعُ الأمان . . . .

★ ★ ★

القَشّ عرشٌ لا يطولْ

ومـدى يحطُّ هُنَيْهَةً.

زَغْـرودَةٌ

أو ضِحْكَةٌ

صوتٌ ينادي بَغْتَةً

هَمْسٌ تناثرُ من ثنايا

الريحِ

من لحنٍ مُسَجّى

في رمادِ الذاكرهْ

★ ★ ★

للقَشّ أصداءٌ من الوقتِ

النضِرْ

أنْهارُ دِفْءٍ من رحيقِ الشمس

آهٌ تُعَرِّشُ — قد تُعَرِّشُ —

في المدى الآتي

ومسافةٌ وُسْعَ الذي قد كان .

للقَشّ رائحَةُ الأضاحي

عُمُرٌ تُهَدْهِدُ نَوْمَها

في بَيْدَرِ النبْضِ المُدَمّى

ذوبُ الشموعِ

ورقصةُ الرعشاتِ

والموتُ السعيد . . .

★ ★ ★

القَش أغنيةُ اليباسِ

الشَّر

ترجيعُ ألحانٍ قَصيِّة

نبضُ النهاراتِ الدفينةِ

والنهاراتِ الأجنَّة

لَحْنٌ يسيلُ

وهَسْهَسات ثَـرَّة

وصدىً أليف

★ ★ ★

القَش حاضنتي

وحاضِرَتي

ومحرابي . .

وأنا أصلي

في مـداهْ

للحاضرِ المحمومِ

للماضي الذي قد كان

لـلآتـي . . .

لشرانق الأمـداء

والأزمان . .

للجــزْرِ . . .

لِلمدّ المعتّقِ

لاحتمالاتٍ تنـامْ

على ثـرى الإمكـان

★ ★ ★

القشُ خاتمَتي

القشُ فاتحتي . . .

والقشُ خاتِمتي

وفاتحتي

خارطةُ المفازاتِ

العَصِيّة

والوشوشاتُ المُبْهَمَة

والقش تحديقُ الحجارةِ

واندهاشُ الجَمْرِ

والريح الـتي

تلهو بريشاتِ الجناح . . .

وحكايةُ الهمسِ القتيل . . .

القَشُّ ساريَةٌ تُطَـأطِـىءُ

وقوافـلٌ ترتـاحُ

في عَرْضِ الطريـق . . .

والقش هطـل عالـق

فوق التخـوم . . ! !

★ ★ ★

ابـــداع

قصـــة

مناخ للشعر والشهادة

عيسى مصيوط

الصيف:

صاحت الديكة «لاميا» لم تنم. غادرها الليل كله، «لم يغادرها الحزن الجاثم في أعماقها... الأسى يعصرها، والبحر يلمع أمام ناظريها من بعيد.. قبيل أن تنهض الشمس من فراشها المائي، نهضت هي أيضاً.. تركت بيوت القرية الصغيرة والمخيمات وراءها قاصدة مريدها وملهمها:

* عيسى مصيوط: أديب، وقاص من القطر العربي السوري، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

البحر. وهناك لانت بصمت أشبه بصمت الأوابد. جلست على صخرة تتأمل الموج والشروق الفناري الذهبي، وقد اختلط اليم بجبال الشمس.. مساحات من الماء والدهشة.

اقتربت منها امرأة نحيلة هرمة فقدت ولدها في احدى العمليات.. ما إن رأتها «لاميا» حتى عرفتها وبادرتها:

– أهلاً خالتي.. هنيئاً باستشهاد «غصين».. قالت المرأة الحزينة:

– هذا زمن بائس يا ابنتي.. زمن تنتزع فيه الأغاني من الحناجر بأسرع من انتزاع قفاز اليد.. وتخلع فيه الأسنان اللؤلؤية ويعفى عن المسوسة.. أنت شاعرة.. أنا أعرف ذلك.. في هذا المناخ تطلق القصائد لريش الدجاج على القلنسوات الحربية، وتعقد كأربطة لأحذية الجنود.. هنا في صلبي تتكور جيفة هذا الزمن، وتتفسخ وتحلل.

وبكتا معاً.

مر بها شيخ بدائي عجوز.. رث.. اعتاد أن يخرج كل صيف على رأس جماعة من الجياع والمعتوهين والحفاة وأنصاف الموتى.. مسلحين بالعصي وصفائح التنك يستنزلون مطراً. اعترضتهم لاميا، وصرخت بهم بكل ما أوتيت من صوت مرتجف:

– وهل ضراعة بهاليل أمثالكم ستغير مزاج التقويم؟ لامطرفي الصيف.. لامطر.

أحسست برغبة في النوم.. كانت لاميا إذ تنام.. تنام بجانبها قصيدة طويلة خرساء.. مرة عندما صحت من نومها على لعلعة طلقات نارية ورشقات بعيدة.. لم تأبه لها.. الأمر عادي، ويومي وجزء من حياة هذه القرى.. تناولت

بتراخ كتاب «الرحلة إلى الغرب المتوحش» طالعتها بداخله لوحة زيتية كتب المترجم تحتها «رحلة الإغتصاب البيضاء إلى الهنود الحمر: هتك ستر، وقتل جماعي، وإبادة جماعية تسيح الدماء بقسوة لاتعرف الرحمة».. قالت لنفسها: واليوم يكملون رحلتهم إلى الشرق. الإتجاه المعاكس، والهدف نفسه: الإغتصاب ورحلتهم تقطع البحر، وتتجاوز الصحراء، ومنابع الأنهار، والناس في الشرق لايردونهم ولايدفعونهم، ولايقاتلونهم.. اللهم إلا ما يتهيأ فيهم لأن يقاتل.. نسيت أيديهم لغة الإشارة، وعافت أقدامهم أبجدية المشي، وتركت دماؤهم عادة الجريان، والملوك فيهم تماثيل من الوحل تتربع على عروش العواصم.

ورويداً رويداً.. فقدت لاميا شهية القصيدة، ولم تفقد شهية الحياة. في المساء سمعت عمها يقول في بساطة وكهنوتية فقدت الكثير من اليقين:

– المجد لله في العلى، وعلى الأرض السلام، وفي الناس المسرة»

ولاذت لاميا بالصمت، ولما رأت عيني عمها تحدقان بها قالت له:

– أي سلام هذا ياعم؟ وأية مسرة؟.. البارحة دفنوا «جميلة» حية وجنينها في أحشائها.. قلوبهم صخور، وعقولهم وحوش ضارية. قال عمها:

– هذه مشيئته، وإلاّ لكان ارسل لها مخلصاً كما خلص المرأة التي كانت ترجم من الجموع وانتفضت لاميا مثل دجاجة فقدت أنقافها.. قالت:

– أي مجد في الأعالي؟ الفضاء للنفاثات، وحاملات النابالم، والبحار للبارجات، والغابات لبطاريات المدفعية والألغام.. النهار للقتل، والليل لحبك المؤامرات، وعلى الأرض خوف يغلف الأشياء، وصمت لايسمع فيه غير قرقعات الألوف المؤلفة..

قال عمها: يارب. قالت هي:

– ياللقصيدة من خواء المتوسط.

الخريف:

لاميا بقرب النافذة تنظر، والمدى يرتجف ويضيق، وتلوذ بصمت عميق، وقلقة قلق هذه الأوراق الخريفية... تنصت لأصداء نفسها: خذي الحياة بالراحة والبساطة والرخاوة. وتلوذ بالصمت.. لقد تعودت استخدام رأسها في تناول الحياة، فالحياة التي برخاوة الحساء لاتملأ قلبها، فهي مريحة.. ما أحقر راحة القطعان: رعي.. قيلولة.. اجترار.. نوم.. موت.

حضر خطيبها من العاصمة.. زارها ومعه هدية ثمينة قال لها:

– هو ذا العقد الجماني

ويهمس لها صمتها:

– طريق أحلامك تتوجع مذ بدأت تلتفتين إلى الوراء، صارت القصائد تتعثر وتتخبط بعدما كانت تقبل وجه الشمس.. ستتحولين إلى طريق للأحزان والجنازات والقبل الحارقة والدموع.. لاشيء أكثر تعاسة من طريق مهجورة.. دعي عنك هذه المنغصات..

وأفاقت من شرودها.. قالت لخطيبها:

–سنؤجل زواجنا بضعة شهور

– لماذا؟ البيت والأثاث جاهزان والمال كثير، وحبي لك زنار أخضر.

– أي مناخ عندنا يحضن الحب؟ مناخاتنا تقتله وتدفنه وتذرو رفاته.

– الحب هو الحب في كل مكان وزمان

– والوطن المسروق، والشعر القاصر؟

– ولماذا إذن كل هذه المنظمات، ومؤتمرات القمة، والحناجر؟

– تتهكم؟ أنت من العاصمة تتعامل مع التجار والمرابين، وتجالس الكؤوس المثلجة وترقد مع الطمع واللامبالاة في فراش واحد.

ولما داهمها شيء من قلق أناس المتوسط أعادت إليه هديته.

زارها صديق دراستها، وقدم لها مجموعته الشعرية الجديدة «احتراق».. تناولتها دخلت غرفتها وأجهشت في البكاء.

قبل أن تتوقف لاميا عن الكتابة، كانت تظن أن القصيدة تغير منحى الوجود.. تنقل الرواسي من أماكنها. تشيد عالماً من الكمال الإلهي.. تنبئ بحتمية الفراديس.. اليوم تغير الموقف.. غدت القصيدة نفخة في فم جثة.. مقاومة لطاعون في مدينة من بعوض.. بحثاً في الهاوية عن خيوط الشمس، وتخلت عن مطاردة المستحيل وتزعزعت ثقتها بحتمية الفردوس، وصار لأحلامها سقفٌ يلجم امتدادها.. صارت القصيدة بوقاً أجوف لترويج الأباطيل.

عندما تخسر الشاعرة اليقين تعيد الأرض، وتنهار أسوار الفرح والرؤى، وتموت القيم، ويضرب البشر في صحارى الوهم ودروب الشوك. عندما كان يقينها يمارس الأعراس والطقوس عبر القصائد كانت السكين تنام بجانب الرقبة على وسادة واحدة، وكان المنجل والسنبلة يتعانقان على سرير واحد.. كانت كل الأشياء ترتعش في براءتها الأولى.

حتى عندما جاءوا البارحة بحميد ومالك مستشهدين لم تستطع أن تنفث عواطفها مقطعاً واحداً أو تفعيلة.. حملوها على الأكف.. اكتظت الجموع خلف النعشين من كل القرى والمخيمات.. رجال نساء أطفال شيوخ يزمجرون.. ينددون.. يبكون.. يطلقون الرصاص.. النساء يزغردن ويغنين أغاني محماة على

لهب القضية. ولاميا تسير مع الموكب صامتة.. القصائد أيضاً تموت وتستشهد داخل الأدمغة.. هذه الجموع تشيع القصائد الحقيقية إلى فعل المحال.

الشتاء:

الوقت أصيل.. الريح تصفر.. الغيوم تتراكض.. تلتقي.. تتجمع.. تتحد في ارادة واحدة: أن تنزل مطراً يغمر الأشياء. القصائد لاوحدة لها ولااتحاد.. تنهمر على الصحف والمجلات انهمار الأسلحة على الشرق الأوسط.. لكنها مفككة.. اللهم إلا تلك التي تكتب تحت القصف في العمليات الفدائية، أوبين الحجارة التي تقذفها الجموع البائسة بالمقاليع.

لما أدارت مفتاح الراديو سمعت نقيق كل العواصم العربية الغافية.. نقيقاً جليدياً لامبالياً.. الأنظمة تنام أيضاً نومة أهل الكهف، ولكن تنق كمئة مليون ضفدع، ذكر على أناثها مثل طبول تثقب الآذان وتنذر بالهول. قالت لنفسها متجلية:

–«مازال قولي في شطط.. لكن قلبي في بهاء.. فليصمت القول اذن.. ولينطلق ذاك الغناء»

اقتربت من النافذة.. رأت «شحادة» يتجه إلى المقبرة حافي القدمين.. منفوش الشعر.. خالي الوفاض.. شبه عار إلا من جنونه.. حدثت نفسها:

– المنطق الصوري، والرياضي، والعلمي، ومنطق أرسطو.. كلها تقول أن شحادة ليس مجنوناً، وإنما فقد تكيفه مع الواقع تماماً.. إنه يستأنس بالشهداء والأموات وشاهدات المقابر ولايتكيف مع الأحياء.. هذا قضاؤه في المتوسط. إن الأمطار تنهمر سخية على الأرض التعبة وسطوح المخيمات التنكية.. لوحة فاتنة.. صولفيج هيرموني، وشحادة يغتسل في العراء، ويتعمد بالنقاء.. لابد أن أتبعه وأعود به.. أفاقت من تصوراتها.. أغلقت خلفها الباب قاصدة مقبرة ناصر.

شدت شحادة من يده.. لمحت على شاهدة خطاً فارسياً «ركعتان في العشق لايصح وضوؤهما إلابالدم». قالت لشحادة:

– صلبوا الحلاج على شاهدة. وسحبته عائدة به إلى القرية.

في المساء شاهدت لاميا على الشاشة الصغيرة الجموع الغفيرة

تشيع جثمان رئيس الوزراء المغدور محمولاً على الأكتاف.. ياإلهي.. الجموع تعبر عن حزنها.. تندب.. فلم لاتقاتل؟.. التخلف.. التخلف مقيم طاب له المقام فكيف يغادر؟.. الجموع هي التي تكتب التاريخ، وكم هي عطوفة في لحظة الموت أو السرور.. معطاءة.. تحمل أبناءها على أعناقها وترفعهم إلى مصاف الأنبياء، لقد رفعت هانيبال، وباركليز وسافو، ودانتون، وروبسبير، وموسليني ونيكسون، وكم هي قاسية شديدة القسوة لحظة الغضب.. تآمرت على هانيبال وجرعته السم، وأحرقت سافو على السفود، وقدمت بطلها دانتون للمقصلة، وحطمت فكي روبسبير خطيبها المحبوب وجرجرت جثة موسليني في الشوارع، وتفلت على وجه نيكسون وهو يغادر البيت الأبيض بعد أن أدخلته فيه وهي تصفق.. ياللهول.. من يخاطب الذات اللاشاعرة كي تشعر؟ أتكون الجموع قد كسرت قلمي وأخرست قصيدتي؟

الربيع:

أشياء جديدة بدأت تزرعها «لاميا» في مساحة رأسها، وتسقيها، فتنمو وتنضج.. أمور محددة بدأت ترتسم في خطوها وسلوكها، وتصميم مبهم تظهر علائمه على ملامحها الجميلة.

صارت تشاهد وهي تنهض وتتزين وتتعطر وتدهن رأسها بالطيوب، وتمشط شعرها على شكل هرمي أو كذيل الحصان، وكثيراً ماصارت تخرج

إلى الطبيعة البكر لتستحم بالاخضرار وتعاشر البراعم والورود وتتحد في الربيع، وتتقمص الفرح الحقيقي المتدفق من الهضبات والتلال.. اليوم صادفت في الحقل راعية بدوية عجفاء ضامرة كقرن خرنوب يابس.. اعترضتها الراعية قائلة من بين أسنانها:

– إن صح ظني. أنت عاشقة يابنية.

ابتسمت لاميا بحبور جواني وأجابت:

– لأكاد من فرط عشقي أن أتحد بالأثير، وأنت ياعمتي كيف الحال؟

– حالي ياأختاه من هذا الحال.. لاحال لنا.. زمننا نحن البدو اختفى، وإذا عاد ويرق من جديد فهو السراب... نقارن فينهزم، وراحت تغني مقاطع بدوية يصعب فهمها.. قالت لاميا لنفسها: البدو ينقرضون كالهنود الحمر وسكان استراليا الأصليين، وتنقرض معهم أشياء عدة.. صارت الخيام مدائن، وغدا الجمل سفينة، والفرس سيارة أوروبية.. ولما صارت الخيام مدناً تم تطعيمها على مراحل تاريخية من أيام الرومان إلى أيام الترك مروراً ووصولاً إلى الأميركان.. من لهذا المناخ العجيب؟ من لهذا الزمن المتسمر كم صار عدد ضحايا انتفاضة الحجر والمقلاع؟ والجوع كم ينهش مهج الأطفال هناك؟. وصحت على صوت الراعية تقول لها مخلصة إياها من الشرود:

– تعالي.. أتحبين الحكايات المرحة؟ ردت لاميا:

– بلى، المرح عصب نابض يشدني للحياة. قالت الراعية:

– اسمعي.. ساءت الأحوال في أحد المراعي، وتفاقمت من سيء إلى أسوأ.. تنادى الحيوان لعقد اجتماع حضره عن الغابة ثلاثة، الكلب والشاة والعجل قرروا فيه ارسال الكلب إلى المدينة والقرى المجاورة لاستطلاع الحال

فيها، ولما عاد الكلب قال لجماعته: لاتزال الحال صعبة في المدائن والقرى.. إنهم لايسمحون بالنباح، وبُعد شهور عقد الثلاثة اجتماعاً آخر قرروا بنهايته ارسال الشاة إلى المدينة والقرى لتقصي الأخبار.. ولما رجعت قالت للجماعة: الحال أسوأ من ذي قبل، فمنذ وصولي هجم الناس على صوفي قصاً وجزاً وتراكضوا بالسكاكين، وبصعوبة بالغة تملصت منهم، ومضت شهور أخر عقد الثلاثة اجتماعاً ثالثاً أرسلوا بنهايته العجل لنفس المهمة، وعندما رجع قال للجماعة: الحياة مستحيلة هناك.. لاأمل يرجى، فحالما وصلت المدينة والقرى المجاورة أحاطت بي الجموع وتصبني الناس عضواً في المجلس الأعلى ولذت بالفرار بحيلة صعبة.

قالت لاميا وابتسامة واسعة تشف عن أسنانها:

أنت لاتنقصك الحكمة ياعمتاه.. الرعي يصنع الحكمة ويبشر بالنبوات.

* *

وتمر الأيام.. حتى اشتد العشق بلاميا وتعاظم الوجد، وغدا الشوق حنيناً لايحد.. تزينت الفتاة وتدافعت لبيتها الطيوب.. لبست رداء النقاء.. تقدمت.. توحدت.. فإذا الطريق مهاد، وإذا الخل وطن، وإذا الحبيب أمة.

عندما وصلت إلى مكان العمليات قال لها العقيد المشرف:

– أهلاً بك عروساً جديدة للفداء، كنا نقرأ قصائدك.. أنت اليوم القصيدة التي تخترق الفعل المحال.. والقنبلة التي تمحو العار، وتحيي فينا زهو انحناء السنابل.

وخرج للنور ديوان شعر مدمى أضاء عتماتنا. واستشهدت لاميا.

* * *

أزمة ديمقراطية.. أم أزمة مثقفين

هشام دجاني

قد يبدو من نافلة القول أن الديمقراطية تكاد تكون غائبة عن الساحة العربية بشكلها الانساني، وان هذا الغياب أصبح، مع ازدياد التسلط والقمع السلطوي، من الخطورة بحيث بات يهدد بانهيار الوضع العربي ككل. فالأمم لاتسقط في الأسر إلاّ عندما تسقط أولاً في داخلها.

هشام الدجاني: باحث من فلسطين، يعمل في مجال الدراسات الفكرية والسياسية، ويهتم بالترجمة.

ينشر في الدوريات المحلية والعربية. من أعماله: الأحزاب والكتل السياسية في اسرائيل»، «الاستراتيجية الصهيونية في المنطقة العربية وأعمال أخرى.

من السهل بالطبع أن نلقي بمسؤولية غياب الديمقراطية على عاتق الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي.. ان القسط الاكبر من المسؤولية بالطبع يقع على عاتق هذه الأنظمة على اختلاف أشكالها.. وهذا ماسنتعرض له بعد قليل. الاّ أن جانباً مهماً من المسؤولية يقع أيضاً على عاتق المثقفين العرب. ورغم الجدل الحاد الذي لايزال قائماً، حيث تتهم السلطة المثقفين بالانتهازية أو السلبية، فيما يتهم المثقفون السلطة بالقمع والنفاق السياسي، الاّ أن هذا لايعفي المثقفين من مسؤوليتهم ازاء تفاقم أزمة الديمقراطية في الوطن العربي؛ إذ يفترض أنهم الطليعة.. الطليعة الواعية والمناضلة التي تشق الطريق أمام الجماهير من أجل المشاركة الفعلية في صنع حياتها ومستقبلها.

تتمثل مسؤولية المثقفين في عدة جوانب.. سوف نحاول هنا التعرض لأهمها.. وأول هذه الجوانب ولعله أهمها ظاهرة «الغربة» أو التغرب، ونعني بهذه الظاهرة - التغرّب - شعور المثقفين، أو جانب كبير منهم، بالغربة في وطنهم، وبعزلتهم وعدم قدرتهم على ممارسة أي تأثير على مجريات الأمور العامة أو مقدرات البلاد.. ان جانباً من أسباب تفشي هذه الظاهرة يعود بالطبع إلى الخوف من القمع والارهاب السلطوي وبالتالي التوجه الى التقوقع والانكفاء على الذات، والانغماس فقط بمشاغل الحياة اليومية. على إن هذا «الهروب» الداخلي لايمكن أن نعزده الى الخوف من القمع السلطوي فحسب. إذ لابد أن نشير الى اعتبارات تتعلق بسلبية جانب من المثقفين أنفسهم أو نظرتهم إلى العمل السياسي، إذ ينفر جانب كبير من المثقفين العرب من كافة أشكال الالتزام السياسي أوالنشاط السياسي بحجة تهافت الأحزاب السياسية أو ضعفها أو تعاونها مع السلطة، أو بحجة أن الظروف اللاديمقراطية في الوطن العربي لاتسمح بالعمل السياسي السليم. ينسى هؤلاء فيما يبدو أو يتناسون أن ازالة

هذه الظروف اللاديمقراطية لاتتحقق الاّ بمحاربة القوى التي تفرضها وتكرسها، وأن خلق ظروف ديمقراطية سليمة يتطلب عملاً نضالياً دؤوباً من خلال أحزاب أو تنظيمات سياسية تؤمن بالعدالة والحرية والديمقراطية وتسعى جاهدة لتحقيقها.

وينظر بعض هؤلاء إلى السياسة أوالعمل السياسي نظرة ترفع. إذ يعتبر بعضهم، عن سوء فهم، السياسة «أم الشرور» أو منافية للأخلاق، ومرتبطة دائماً بالمناورة والتآمر! فيما يتوجس بعضهم الآخر من السياسة توجساً يكاد يكون فطرياً أو موروثاً، ويعتبرها «خطراً» عليه وعلى سلامته! فيما يرى فريق ثالث، عن جهل أو خوف، أن السياسة وقف على الحكام وعلى فئة معينة من الناس!

ويدعي فريق رابع أن عمله الأكاديمي أو التخصصي (طبيب، مهندس، محام..) الخ، لايتيح له أي وقت للاهتمام بالسياسة! ويعجب المرء إلى حد الذهول من قول مثل هؤلاء! إذ كيف يمكن لمثل هذا النمط من المثقفين أن ينسلخ عن قضايا أمته وعن هموم الوطن والمواطن؟! أن ينسلخ عن قضايا من مثل الصراع مع العدو، أو محاربة الفساد الداخلي!! والأعجب من ذلك أن بعضهم، ولاأريد أن أقول أن نسبة كبيرة منهم مع الأسف، يتباهى بأنه لايقرأ حتى جريدة!!

وثاني هذه الجوانب، وهو يتصل بما قبله، انغماس معظم المثقفين العرب أو استغراقهم في تدبير شؤون حياتهم اليومية. ويعترف جانب كبير من هؤلاء أن هذا الانغماس يستغرقهم إلى حد كبير حقاً بحيث يلهيهم عن متابعة مايجري في أوطانهم.. عن متابعة القضايا العامة.. يلهيهم عن قراءة الصحف والمجلات أو حتى سماع الأخبار والتعليقات من المذياع! ويدافع هؤلاء عن أنفسهم،

معترفين بشيء من التقصير، بأن سياط غلاء المعيشة والتضخم وضغوط نمط الحياة الاستهلاكي تجلدهم يومياً بقسوة، وأن مواردهم الشهرية من العمل الحكومي أو شبه الحكومي، أو حتى في مجال العمل الحر، لم تعد كافية لمواجهة متطلبات الحياة المتصاعدة. ويقول بعض هؤلاء متهكماً أن ممارسة أي شكل من أشكال النشاط الاجتماعي أو السياسي أو الفكري أصبح بالنسبة إليه نوعاً من الترف الفكري الذي لم يعد بوسعه أن يمارسه أو حتى أن يفكر فيه!

ولعلنا قد نجد العذر لبعض هؤلاء.. بعض العذر.. فالمثقف الشريف الذي لايسرق ولايقبل الرشوة، والمثقف المُبعد عن «جنة» السلطة وأعطياتها، مضطر بالفعل لأن يعمل ليل نهار لتدبير قوته وقوت عياله ومتطلباتهم الحياتيّة ومواجهة ضغوط نمط الحياة الاستهلاكي الشرس والمتفاقمة يوماً بعد يوم.

ان كنا نجد لهؤلاء بعض العذر، وهم يشكلون الشريحة الأكبر من المثقفين، بما فيهم من أكاديميين أو تخصصيين يمارسون المهن الحرة، فإننا لانجد العذر لمن انغمسوا حتى الاذنين في نمط الحياة الاستهلاكي حتى أعماهم جمع المال والمباهاة ومجاراة الطبقات الأغنى والأعلى مادياً (رجال الأعمال، الطفيليون، المنتفعون الاستغلاليون في مواقع السلطة..الخ) عن جميع واجباتهم ومسؤولياتهم كمثقفين يفترض أنهم الطليعة الواعية التي تحارب الفساد وتحارب الظلم والتسلط! ان انغماسهم في النمط الاستهلاكي للحياة، وهو نمط يسري في مجتمعاتنا العربية سريان النار في الهشيم (نهم متزايد لشراء الألبسة والأغذية المستوردة.. شراء سيارة عصرية أو أكثر.. شراء أحدث الآلات الكهربائية والأجهزة الالكترونية: كمبيوتر.. فيديو.. ستيريو..الخ) قد صرف هذا القطاع من المثقفين عن الانشغال بالقضايا الاجتماعية والاهتمام بقضايا الوطن والمواطن، وبالتالي عطل دورهم تماماً في مجال التوعية والدفاع عن قضايا

القطاعات الشعبية وعن قضايا مبدئية مثل حرية الرأي وحرية الفكر.. عن قضية الديمقراطية.

وثالث هذه الجوانب ظاهرة «الهروب» الى الأمام، وهي نقيض الانكفاء والعزلة.. والهروب الى الأمام لانقصد بالطبع النزول الى ميدان العمل والنشاط الاجتماعي والسياسي البناء. انه هروب فئة من المثقفين، ربما تحت ضغط نمط الحياة الاستهلاكي الذي أشرنا إليه، إلى أحضان السلطة! ومن نافلة القول انهم سرعان مايتحولون الى أدوات طيعة وأبواق للدفاع عن النظام.. يتحولون الى «صوت سيده»! ولعل هذا الجانب هو أخطر دور يمكن أن يؤديه المثقف العربي.. ان يتحول إلى «بوق».. الى قلم يبرر للسلطة كل ممارساتها العميقة وكل اختلاساتها لثروات الوطن والمواطن، ويفلسف لها هذه الممارسات، تحت شعارات براقة! فتراه يسكت حين يجب أن يتكلم، ويتكلم حين يجب أن يسكت!

هذا «الدور» بدأ يستشري في السنوات الأخيرة على مدى كافة أقطار الوطن العربي، ويأخذ أبعاداً خطيرة ومدمرة تكاد تقضي على أية آمال بوطن حرٍّ مستقل تحكمه ارادة الشعب.. ارادة حرة ومستقلة. وتتجلى هذه الخطورة أكثر ماتتجلى في ظهور مؤسسات «عربية» قوية للنشر والاعلام قادرة على استهلاك وابتلاع الكثير جداً من الفكر، والدفع بالعملة الصعبة، وبالتالي اجتذاب اعداد كبيرة جداً من المثقفين.. من الكتاب والأكاديميين والصحفيين والاعلاميين.. الى «المصيدة الاستهلاكية» لتملي بعد ذلك ارادتها. ان التتبع للدور الخطير والمستشري لمثل هذه المؤسسات العربية السلطوية التي استطاعت خلال فترة قصيرة أن تستقطب أعداداً هائلة من المثقفين للعمل لديها في الصحف والمجلات وأجهزة الاعلام ودور النشر ووكالات الانتاج التلفزيوني والاذاعي ومراكز الدراسات.. يلمس هذه الحقيقة المخجلة.

انه لمن دواعي السخرية حقاً أن تتجاوز عملية شراء المثقفين العرب الاطار «القطري» بامكاناته المحددة نسبياً، الى الاطار «العربي» بما له من تشعبات دولية أحياناً، بامكاناته المغرية نسبياً أيضاً، وبالتالي ربط هؤلاء المثقفين بعجلة ألاستهلاك، واملاء ارادة «المشتري» عليهم!

ومن اللافت للنظر أن السلطة القطرية لاتعترض على هذا النشاط «العربي» خلافاً لقاعدة تكريس القطرية التي تعمل بها معظم الأنظمة العربية - بل انها تشجعه! ولاعجب. فالسلطتان تحاربان الديمقراطية، وتمارسان القمع. وشراء المثقف العربي وملء فمه ببضعة دراهم حتى يسكت عن قضايا الحرية والتحرر هو غاية مشتركة!!

ان دور هذه المؤسسات «العربية» الخطير يحتاج الى وقفة متأنية ودراسة مطولة لتبيان أبعاده وأخطاره. وبالتالي لانستطيع هنا أن نتوقف طويلاً، ونحن بصدد موضوع آخر.

إذا كان فريق كبير من المثقفين العرب قد آثر «الانكفاء» بسبب سلبية ذاتية، أو بسبب خشية من السلطة وخوفه من ارهابها، وكان فريق آخر قد طحنته متطلبات الحياة بحيث لم يعد يستطيع أن يقرأ جريدة!. وسقط فريق ثالث في شباك الاستهلاك، أو اغراءات السلطة، على تفاهة هذه الاغراءات أحياناً.. فمن يتبقى من المثقفين العرب؟!

وكيف تستطيع هذه البقية الباقية أن تواجه القمع السلطوي والترهيب والتهديد؟! وكيف تواجه ضغوط الحياة اليومية؟! وكيف والى متى يمكن أن تصمد أمام اغراءات «الاستهلاك» المتزايدة، أو الوقوع في شراك اغراءات السلطة قطرياً أو عربياً؟!

من أجل أن نستكمل دور المثقفين أو مسؤولية المثقفين لابد أن نشير إلى جانب رابع.. الى ظاهرة الاغتراب* أو المثقف المغترب. ونعني بهذه الظاهرة اغتراب جانب غير قليل من المثقفين العرب، أي ارتباطهم الواعي أو غير الواعي بثقافة الغرب وحضارته واعتبارها معيار التقدم. وبالتالي ابتعاد مطرد وغربة متنامية بينها وبين الفئات الشعبية.. بينها وبين قضايا أمتها.. بينها وبين تراث أمتها. ونلمس عند الجانب الأكبر من هؤلاء المثقفين «المغتربين» ظاهرة التعالي على الجماهير، بل واحتقارها أحياناً. هذه الفئة المنسلخة عن قضايا أمتها وهموم شعبها (وهم غالباً من فئة حملة شهادة الدكتوراه في الطب والهندسة والاقتصاد..الخ) هي المهيئة أكثر من غيرها من فئات المثقفين، بحكم تخصصها العالي في جامعات أوروبا وأمريكا، لتتبوأ المراكز القيادية في الدولة. هنا يتضح لنا مدى الفصام المتزايد بين الفئات الكادحة وبين طبقة التكنوقراط «المغتربة»!

ولكن ماذا عن المثقف العربي الذي لم يقع في شراك الغربة أو الاغتراب؟! ولم يقع في شراك اغراءات السلطة أو اغراءات المجتمع الاستهلاكي؟! باختصار ماذا عن المثقف النزيه والشريف الذي مايزال يحترم ثقافته ويحترم قلمه؟! كيف يستطيع هذا المثقف العربي الصامد أن يشارك في معترك الحياة السياسية والاجتماعية في بلاده؟! كيف يستطيع أن يواجه سلطة قمعية ما دون أن يصيبه أذى؟! كيف يستطيع أن يسائل سلطة ويحاسبها ويقول بصراحة: أنت أخطأت في كذا وكيت دون أن يتعرض هو نفسه للمسائلة والمحاسبة؟!

من الواضح أن المثقف العربي، أو الانسان العربي بصورة أعم، يعاني في هذه المرحلة حالة حرمان من أهم حقوقه الأساسية. فهو محروم من ابداء

* هذه تختلف بالطبع عما أشرنا إليه في الجانب الأول أي ظاهرة الغربة أو التغرب.

الرأي والتعبير في شؤون مجتمعه ووطنه وأمته. وهو مغلول عن المشاركة في تقرير مصيره ومصير بلده: ومكبل بقيود القهر والخوف والحاجة.

والمثقف العربي محروم في كثير من أجزاء الوطن العربي من المعلومات التي تتعلق بشؤون بلده وحياته.. فهو لايرى ولايسمع الا مايسمح به النظام، ولايقرأ أو يشاهد الا ماتسمح به أجهزة الرقابة الرسمية. فهو هنا ليس ممنوعاً من ابداء الرأي فحسب، بل ممنوع حتى من تكوينه. انه يواجه إعلاماً يمارس التعتيم والتضليل والديماغوجيا.. يمارس الكذب الصريح حتى في نشرات الطقس أحياناً! ويضاعف من هذا الحرمان عدم قدرة هذا المثقف في معظم الأحيان على شراء الصحف والمجلات (غير القطرية والمسموح بها طبعاً) وقراءة واقتناء الكتب الفكرية والسياسية المهمة، بسبب نظام الرقابة العربي الصارم من جهة، وارتفاع أسعار المطبوعات بصورة ملحوظة من جهة ثانية. ومن سخرية القدر أن المثقف المطحون مادياً هو وحده الذي يقرأ أو يهتم بالقراءة الجادة! فالمثقف السلبي يتعفف حتى عن قراءة جريدة محلية يومية، والمثقف «السلطوي» يقرأ غالباً مايشاء عن طريق الاشتراك الرسمي دون أن يتكلف عناء دفع ثمن جريدة يومية واحدة! والمثقف «الاستهلاكي» في شغل شاغل عن القراءة، وهو ان قرأ - وهو قادر مادياً على ذلك - لايقرأ الا المجلات التافهة غالباً! أما المثقف «المغترب» فهو غير مهتم عادة الا بالقراءات التي تتعلق مباشرة بصميم تخصصه المهني.. هذا ان قرأ!

في اطار هذا الحصار والتعتيم، وفي ظل الانحسار العام الذي يسود المنطقة العربية تسيطر على الجماهير بصورة عامة وعلى فئة المثقفين وهي الطليعة سلبية شديدة، وانصراف واضح عن القضايا العامة واستغراق كبير في ملاحقة مشكلات الحياة اليومية ولقمة العيش، وهذا مايجعلها على هامش الممارسة السياسية.

في هذا السياق برزت حالة انفصام جليّة واضحة لاتخطؤها العين بين السلطة الحاكمة والجماهير في معظم أقطار الوطن العربي. فالسلطة السياسية من جانبها لاتكاد تقيم وزناً للجماهير رغم أنها تتحدث باسمها. وهي في علاقاتها مع المثقفين تنظر اليهم بكثير من الاستخفاف وتعاملهم على أنهم موظفون، وهي لاتخشى عملياً الا من نموذج واحد من هؤلاء المثقفين العرب.. نموذج المثقف الشريف والمطحون.. المكبل بأغلال الخوف. هذا النموذج الذي مايزال يقاوم ويعاند تتوقع منه السلطة، والعصا خلف ظهرها، أن تتلاشى مقاومته وعناده تدريجياً فيسقط في شراك الاستهلاك، أو يرضى بفتات موائدها، أو ينكفىء على ذاته قهراً وخوفاً.. فإذا لم يحدث أي من هذا فلا بأس اذن، إذا رفع صوته، من التلويح بالعصا، بل واستخدامها!

ان جانباً كبيراً من المسؤولية عن بروز حالة الانفصام هذه.. حالة فقدان الثقة بين الحاكم والمحكوم.. بين السلطة والطليعة المثقفة بشكل خاص يقع على عاتق السلطة السياسية العربية على اختلاف أنظمتها. ذلك أن هذه السلطة من خلال ممارستها اللاديمقراطية ومن خلال أنانيتها الشديدة، وعنفوانها وعدم رغبتها أو قدرتها على تحمل أي نقد، قد أوجدت حالة الانفصام بينها بين الفئة الوحيدة المهيئة والقادرة على ممارسة النقد والتصحيح بطريقة علمية وبناءة. ذلك أن هذه السلطة قد عمدت الى الرأي الآخر.. الى تحريم حرية التعبير والانتقاد حتى ولو كان ذلك الانتقاد لايستهدف الاّ المصلحة العامة.. مصلحة الوطن والمواطن! ووصلت شدة التحريم لدى بعض السلطات العربية الى حد تصفية أصحاب الرأي الآخر جسدياً. ولعل المثقف أو المواطن العربي بصورة عامة يتساءل مذهولاً: لماذا ينبغي أن تكون قناعات السلطة وطروحاتها هي وحدها الصحيحة وماعداها هو الخطأ بل الخطيئة؟! كيف لاتخطىء السلطة؟! وهل

توجد سلطة في العالم لاتخطىء؟! ولماذا لاتسمح معظم السلطات العربية بحرية النقد الجريء والبريء والبناء؟! أليس الرأي الآخر مفيداً حتى للسلطة نفسها أحياناً؟! مثل هذا الرأي الآخر قد يفتح عين السلطة أحياناً على مشكلة أساسية ما أو خطأ جسيم مستفحل تمارسه احدى أجهزتها وأدواتها مستمرة في غيّها دون رادع أو وازع من ضمير، وبما يعود بالضرر على المجتمع ككل.. فما الذي يمنع السلطة أن تسمع؟! أن تسمع على الأقل؟! ماالذي يمنعها أن تعاقب بعض رموزها أحياناً إذا اشتطت بعض هذه الرموز في الغيّ والفساد والنهب والقمع؟!

ان اختلال العلاقة بين السلطة العربية وبين جماهيرها يأتي في الغالب من رفض هذه السلطة لدور المثقفين، ولدور الطبقات الشعبية الواعية بصورة عامة في الممارسة السياسية الايجابية.. في الممارسة الديمقراطية، بسبب استخفافها بدور هذه الفئات أو خشيتها من هذه الفئات التي قد تكون ذات اختيارات سياسية مغايرة إذا ماأتيح لها ممارسة حقها الطبيعي في حرية الرأي والتعبير والمعارضة!

ان اشكالية العلاقة بين السلطة والمثقف تحتاج الى تحليل ودراسة معمقين.. فالخلل في هذه العلاقة بحاجة الى تصحيح. والمثقفون العرب مدعوون اليوم أكثر من أي وقت مضى لدراسة هذه الاشكالية، واقتراح الحلول المناسبة.

ان أزمة الديمقراطية تتضح أكثر ماتتضح في اشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة. فأحد طرفي هذه العلاقة، كما يقول الدكتور نعيم اليافي(*)،

* انظر مقال: الثقافة والسلطة والمتغيرات الدولية. ملحق الاسبوع الأدبي رقم ٣٥ ـ ٩تموز ١٩٩٢، ص٤

يتشبث بالمثل ويدافع عما يعتقد أنه حق، أو يرى أن من مهمته الأساسية أن ينشر وعيا، ويدفع الحياة في اتجاه الحركة والتحول.. والطرف الآخر على النقيض يريد أن يثبت الوضع على ماهو عليه ويمنع الرأي المعارض، ويلغي الآخر، ويدافع عما يراه أنه ضروري لبقائه وبقاء كيانه، ولو أدى به ذلك الى استعمال القمع والقهر..

ويتابع الدكتور اليافي.. أن أهم أسباب الأزمة الحاضرة هي التغييب القسري للثقافة وللجماهير عن المشاركة في صنع المصير، صنع الحاضر والمستقبل. ويبدأ هذا التغييب بمصادرة الحريات الأساسية للجماهير، وتهميش دور الثقافة، وينتهي بالانتهاك الفاضح لحقوق الانسان.

والحل، أو الحلول المقترحة، لن تخرج في اطارها العام بالتاكيد عن ضرورة ممارسة الديمقراطية ممارسة سلبية. والسلطة العربية مدعوة الى محاورة المثقفين العرب.. الى «تجسيد» الفجوة بينها وبينهم، والى اتخاذ خطوات ديمقراطية حقيقية حتى ولو بدت مثل هذه الخطوات صعبة أو مؤلمة في البداية.

ان طرح شعار الوحدة الوطنية على الصعيد القطري، وشعار التضامن العربي على الصعيد القومي لايمكن أن يتحقق أو يتجسد عمليا بدون تصحيح الخلل القائم بين السلطة العربية وجماهيرها بشكل عام، وبينها وبين الطليعة المثقفة بشكل خاص. لقد خطت بعض الأنظمة العربية خطوات خجولة ومتواضعة على طريق تصحيح هذه العلاقة.. ومع هذا فهي خطوات مشجعة ومفيدة ان هي استمرت وتطورت. ولابد من هدم جدران الشك وعدم الثقة والخوف. لابد من بناء علاقة سليمة تقوم على الثقة.. علاقة تتيح للجماهير ولطليعتها المثقفة، الشريفة والنزيهة، دورها المسؤول في ممارسة حرية النقد والتعبير.

الفكر النفسي والاجتماعي عند ابن رشد

د. نزار عيون السود

نشأته ومؤلفاته

فيلسوف عربي كبير، وفقيه وقاض وطبيب ورياضي (١١٢٦ - ١١٩٨)، هو أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد. ولد في قرطبة من أسرة عربية عريقة. درس ابن رشد بإشراف والده كبير قضاة قرطبة، الدين والفقه والتشريع، والشعر.

* د. نزار عيون السود: باحث من سورية له عدد من الأبحاث الاجتماعية في الحضارات العربية القديمة، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

والأدب ، والطب والرياضيات والفلك والفلسفة والطبيعة . ونبغ نبوغا خاصا في الطب والرياضيات ، ثم مال إلى الفلسفة . وفي عام ١١٥٣ رحل ابن رشد إلى المغرب ، وأقام في مدينة مراكش ، حيث قدمه معاصره الأكبر وصديقه ابن طفيل إلى الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف ، المتضلع في العلم والفلسفة ، فقربه الخليفة من قصره ومكتبته وبلاطه . ثم كلفه بمهمة جسيمة ورفيعة ، وهي شرح مؤلفات أرسطو ، وعينه في الوقت نفسه قاضيا لمدينة اشبيلية . وفي عام ١١٧١ م عاد ابن رشد إلى قرطبة، وشغل منصب كبير القضاة بعد وفاة والده . وفي عام ١١٨٢ احتل منصب طبيب الخليفة بعد وفاة ابن طفيل . غير أن ضغط الشيوخ المتعصبين من أتباع المذهب المالكي وحسدهم ، وتغيُّر الموقف السياسي – كل هذا أدى إلى إدانة ابن رشد وحظر كتبه وجميع كتب الفلسفة ومؤلفاتها عامة. وبعد انتهاء حملة الخليفة المظفرة على القسطيليين ، رفع الخليفة الحظر عن ابن رشد ، ودعاه من جديد إلى بلاطه في فاس . لكن المنية قضت على حياة الفيلسوف ابن رشد وتوفي في فاس .

ان **المؤلفات** والأعمال والرسائل التي تركها ابن رشد تدل على مقدرته الفريدة على العمل والبحث والتأليف والكتابة ، وتدل على عمق واتساع اهتماماته العلمية وتنوعها . وتضم هذه الأعمال ملفات ورسائل في الفلسفة والطب والنفس والاجتماع والقانون والفقه والفلك والطبيعة والأدب . وقد بلغ عدد كتبه ومؤلفاته ، حسب قول رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » ثمانية وسبعين مؤلفاً (انظر ١ ، ص ٤٥٠) موزعة كما يلي :

– ٢١ كتابا في الفلسفة الالهيات .
– ١٤ كتابا ومقالة في المنطق .
– ١١ كتابا ومقالة في الفلك والطبيعيات .

-١٠ كتب في النفس . وهي :

١) مقالة في العقل .

٢) شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس .

٣) شرح مقالة العقل للاسكندر .

٤) جوامع الحس والمحسوس ، والذكر والتذكر ، والنوم واليقظة ، والأحلام وتعبير الرؤيا .

٥) تلخيص كتاب النفس .

٦) المسائل على كتاب النفس

٧) مقالة في علم النفس .

٨) مقالة ثانية في علم النفس .

٩) مسألة في علم النفس .

١٠) كتاب هل يمكن للعقل أن يعقل الكتب المفارقة .

- كتابان في الأخلاق والسياسة وهما :

١ – تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس

٢ – جوامع سياسة أفلاطون .

وتحتل أهمية بالغة شروح ابن رشد لمؤلفات أرسطو، وأفلاطون («الدولة») والاسكندر الأفروديسي («حول العقل») ، ونيقولاي الدمشقي («الفلسفة الأولى») ، والفارابي وابن سينا وابن باجة .

وترجع قيمة ابن رشد الحقيقية إلى تلك الثورة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني . لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبا يستطيع فهمها ، حتى عرف من أجل ذلك فيها باسم «الشارح» ويعنون بذلك شارح كتب أرسطو . وقد قال عنه دانتي في «الكوميديا الإلهية» : «ابن رشد ، أي شارح عظيم هو ! » (أنظر ، ص ١١٤) . غير أن ابن رشد

لم يكن شارحا فقط» فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لابراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً» (٢ ، ص ١١٤) . وقد نقلت كتب ابن رشد إلى العبرية واللاتينية ومن ثم إلى اللغات الأوروبية القومية . ونشأ بين الأوروبيين مذهب «الرشدية Averroisme للأخذ بالعقل عند البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية . أما أهم الأفكار التي أخذها الأوروبيون عن ابن رشد ، ومن ثم تبناها كثير من فلاسفتهم ومفكريهم ، والتي قاومتها الكنيسة وحاربتها طيلة قرنين فهي :

أ – أزلية المادة ، أي أن المادة قديمة لا بداية لها ، وأن فيها قوة كامنة ، وهي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر .

ب – وحدة العقل وفناء النفوس البشرية الجزئية : فالأشخاص لا يخلدون وعقول الأفراد لا يمكن أن تحتفظ بشخصيتها بعد وفاة أصحابها ، أما الذي يخلد فهو عقل الإنسانية جمعاء .

جـ – نظرية الحقيقتين : وهي نظرية مؤداها ، كما يرى ابن رشد ، أن هنالك أموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وأن ثمة أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين (٢ ص ١١٥) .

ابن رشد وعلم النفس : كما ذكرنا آنفاً ، لم يكن ابن رشد شارحا فقط بل هو فيلسوف أصيل وعالم نفس كبير . لقد امتاز عقل ابن رشد بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم ، وكان على فهم دقيق للنفس الإنسانية ، سواء بالأبحاث التي يمكن أن تعزى إلى علم النفس أو ما يمكن أن يعزى إلى علوم ما وراء الطبيعة أو الميتاسيكولوجيا (٣ ، ص ٨٩) . وكان عارفا لكثير من صفات النفس البشرية ، مدركاً لخفاياها ومكنوناتها وكأنه محلل نفسي خبير .

وفي شروحه لمؤلفات أرسطو ، فسر ابن رشد **علاقات النفس**

بالجسد **تفسيراً** مادياً (٤ ، ص ٨٩) ، وقال **بحتمية النشاط النفسي عند الفرد** ، كما نوه أيضاً بارتباطه بالعوامل الموضوعية وبإرادة الإنسان (٥ ، ص ١٦٢) . ولابن رشد رأي في الشخصية الإنسانية «يقارب كثيراً الرأي الذي أخذ به دافيد هيوم ، ومؤداه أن يراقب المرء نفسه كثيراً ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يسمى النفس أو الذات ، إلا العقل فهو جزء من العقل الإلهي» (٣ ، ص ٨٨) . إنها الفكرة ذاتها التي تحدثنا عنها أعلاه ، والتي ذكرنا أن الأوروبيين أخذوها عن ابن رشد ، وهي فكرة **وحدة العقل وفناء النفوس البشرية الجزئية**.

ويرى ابن رشد أن النفس تُدرس في العلم الطبيعي من جهة ما هي صورة للجسم ، وتُدرس في ما بعد الطبيعة من جهة ما هي مفارقة للجسد . وقد درس ابن رشد النفس دراسة متعمقة وقال **بوحدة النفس البشرية** في كتابه «تلخيص كتاب النفس لأرسطو» ، حيث بين أن النفس جوهر مفارق أي مستقل عن البدن ، وأن لها وظائف متعددة ، فالنفس هي «جوهر روحي قائم بذاته ، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد» (٦ ، ص ٢٧٣) . وبحث ابن رشد ، مفصلاً ، **موضوع صلة النفس بالبدن** ، وقال **بتدرج الوظائف النفسية** ، وبين أن مختلف مظاهر النفس وقواها ترتبط فيما بينها أشد ارتباط ، وأن هناك نوعا من الاتصال والتدرج بين الوظائف النفسية الدنيا ، وأن هذا التدرج على نحو غير ملموس ، بحيث لا يمكن وضع خطوط فاصلة واضحة بينه (٦ ، ص ٢٧٣) .

وقد وضع ابن رشد **نظرية في أصناف الناس** . وهي نظرية تقوم على التقسيم المنطقي للقياس من أجل الوصول إلى اليقين (القياس البرهاني ،

والقياس الجدلي ، والقياس الخطابي) . ومفاد نظريته النفسية في أقسام الناس ، أن الناس على ثلاثة أصناف :

– البرهانيون : وهم الفلاسفة وذوو العقول الذكية والأدلة الصحيحة .

– الجدليون : وهم المتكلمون ، وهم يقربون من اليقين ولا يبلغونه .

– الخطابيون : وهم الجمهور الغالب من الناس ، جمهور الجهال والفطر الناقصة . وإذا كانت العقول متفاوتة على هذا الشكل ، فمن المستحيل عرض الحقيقة كاملة على كل الناس ، لأن من الحقائق مالا يدركها سوى الفلاسفة البرهانيين (٧ ، ص ١٤٧) .

أما آراؤه النفسية – **الاجتماعية** فقد عرضها ابن رشد على أفضل وجه في تعليقاته وشروحه على كتاب أفلاطون «الجمهورية» ، كما عرضها في مؤلفاته وشروحه الأخرى . واقتبس ابن رشد من « جمهورية أفلاطون» مادة لبناء نظريته الخاصة ، كما أخذ بعض الأفكار من كتاب أرسطو « أخلاق نيقوماخوس» ، وتأثر أيضاً ببعض أفكار الفارابي ، وبخاصة تلك التي عرضها في كتابه الشهير «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

ان الإنسان ، كما يرى ابن رشد ، هو **كائن اجتماعي** بطبيعته . ولا يقصد ابن رشد من قوله هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يؤمن بمفرده ما هو ضروري لوجوده المادي فحسب ، كما هو الأمر عند الفارابي ، بل ويقصد أيضاً ، أنه بدون الحياة الاجتماعية تستحيل تنمية الناس الفضلاء ، كما تستحيل التربية الجيدة وتنظيم حياة الناس على أساس القانون . هنا ، بالطبع ، من المفيد الإشارة إلى أن مفكر قرطبة الأكبر ، مثله مثل من سبقه من المفكرين ، «لا يفرق بين الدولة وبين المجتمع ، اعتقاداً منه أن الدولة هي عبارة عن منظومة من العلاقات الاجتماعية» (٥ ، ص ١٣٢) .

ويقول ابن رشد **بضرورة تقسيم العمل** والتخصص اللذين

يقودان إلى التفاهم وتقاسم الحرف والأعمال ، وهو يرى أن من غير الممكن تحقيق تطور المجتمع بانسجام وتناسق إلا عندما يتخصص كل فرد من أفراده بنوع من العمل ، يلائم ميوله وقدراته . ويقول بهذا الصدد ما معناه : «يبدو أنه لا يستطيع الفرد الواحد ، بدون مساعدة الآخرين ، اكتساب أي من هذه الصفات الفاضلة . ومن أجل اكتساب الفضيلة يحتاج الإنسان إلى الناس الآخرين ، ولهذا فهو بطبيعته كائن مدني» (٨ ، ص ١١٢ – ١١٣) . كما يقول حول الفكرة ذاتها مع تطويرها وتعزيزها بفكرة القدوة ، بما معناه : « من الضروري أن تكون هناك مجموعة من الناس ، الذين يتقنون بضعة أنواع من الكمال الإنساني ، ويساعد أحدهم الآخر في بلوغ الكمال التام ، وأقلهم كمالاً يحذو حذو الكامل والأكثر كمالاً من جميع الجهات ، كوسيلة لاعداده للكمال التام ، أما الفرد الكامل فيجلب النفع للأقل كمالاً ، مقدماً له أساساً لماله» (٨ ، ص ١١١) .

وعالج ابن رشد موضوع القيادة فقد كان مطلعا على «جمهورية» أفلاطون وعلى «مدينة» الفارابي ، كما اطلع على آراء ابن سينا وغيره من حكماء العرب والإسلام . وقد أدخل ابن رشد تعديلات وتصحيحات على تصور أفلاطون للدولة المثالية ، وعلى الصورة التي رسمها الفارابي لهذه الدولة في «آراء أهل المدينة الفاضلة» . وتتجلى هذه التعديلات والتصحيحات على أسطع وجه في آراء مفكر قرطبة بخصوص **رئيس الدولة المثالية** . فهذا **الرئيس يجب أن ينتخب من بين المواطنين الأكثر موهبة وكفاءة** . وبالاختلاف عن رئيس الدولة عند أفلاطون والفارابي وابن سينا ، فالرئيس عند ابن رشد ، هو حاكم مدني ، لا يتمتع بأية خصائص ووظائف دينية مقدسة . وانطلاقا من الظروف المحيطة به ومن أحوال عصره ونظام الدولة

فيه، كان ابن رشد يحلم بذلك» الحاكم الذي يعتمد في حكمه ورئاسته على العدل والشرعية والقانون» (٩ ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧) .

ويتوقف ابن رشد بعد ذلك طويلاً عند مسألة **الصفات الواجب توفرها في رئيس الدولة** المثالية ، «ذلك لأن عليه بالذات ، يتوقف إلى حد كبير ، امكان اكتساب المواطنين للفضائل» (٥ ، ص ١٣٧) . فعلى هذا الرئيس أو القائد أن يتمتع بذاكرة جيدة ، ويدافع عن الحقيقة ، وألا يكون أنانيا محباً لذاته ، وأن يكون سخياً ، كريماً ، شجاعاً ، حازماً بليغاً ، ثاقب الذهن ، قادراً على الأخذ بالقياس المنطقي بسرعة . وبالاضافة إلى هذه الخاصيات «الطبيعية» ، على القائد أن يتمتع بخاصة أخرى «مكتسبة» ، وهي «ألا يملك شيئاً يميزه عن بقية المواطنين أبناء بلده» (٥ ، ص ١٣٨) . ان هذه الصفات والخاصيات تذكر إلى حد كبير بتلك التي ذكرها **الفارابي في «مدينته»**. بيد أن ابن رشد ، خلافا للفارابي ولغيره من المفكرين العرب والمسلمين الذين بحثوا موضوع القيادة والإمامة ، ينظر إلى رئيس المدينة الفاضلة بصفته **قائداً وفيلسوفاً فحسب** وليس بصفته زعيماً دينياً .

لقد كان ابن رشد أيضاً مفكراً سياسياً كبيراً ، وقد أبدى **أفكاراً اجتماعية – سياسية** رائعة في شرحه لـ «جمهورية » أفلاطون. **وأنواع السياسات ، كما يرى ابن رشد ، هي أربعة :**

« السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدانية ، وهي الكرامية» (٨ ، ص ٩٥). وهو يحكم على كل سياسة بناء على الهدف منها والغاية المتوخاة من ورائها . والهدف من السياسة عامة هو تنظيم شؤون المجموع لا الفرد . أما السياسة الجماعية «فهي التي تكون الرياسة فيها بالاتفاق والانتخاب ... اذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل» ، وأما سياسة الخسة «فهي التي يتسلط فيها المستلطون

على المدنيين بأداء الأتاوة والتغريم ... على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول» ، وسياسة جودة التسلط هي «التسلط الذي يكون عن طريق الأدب الاقتداء بما توجبه السنة» أي التي تكون القوة فيها للقانون ، وأما سياسة الوحدانية » فهي الرياسة التي يجب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية ، ولا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره » (٨ ، ص ٩٥—٩٦) . وأما الغايات المتوخاة من وراء هذه السياسات الأربعة فهي : «غاية السياسة الجماعية : الحرية ، وغاية خسة الرياسة : الثروة ، وغاية جودة التسلط : الفضيلة والتمسك بالسنة ، وغاية الوحدانية : الكرامة ، أي كرامة الحاكم الفرد» (٨ ، ص ٩٦) . ويشير ابن رشد إلى أن هذه النظم السياسية ليست منفصلة عن بعضها تمام الانفصال ، بل هي مركبة في أغلب الأحوال . أما مفهوم العدل فيختلف من سياسة إلى أخرى باختلاف الهدف من هذه السياسة

وانطلاقا من عصره الذي تميز باستبداد الكهنة ورجال الدين ، واستبداد قادة الجند ، تحدث عن أضرار طغيان هذين العنصرين وحذر الحكام منهما فقال « إن طغيان الكهنة هو أسوأ طغيان» ، وأن للجيش اختصاصات محددة يجب أن لا ينحرف عنها أو يتعداها : « ليس على الجيش من واجب غير السهر على حراسة الأمة» ، ورأى أن «اقطاعات الجيش هي آفة الدول» ، ثم لخص هذه الحالة من الخلل بكلمته القاسية المشهورة : «وماذا يحدث لو أكلت كلاب الراعي غنمه؟» (٨ ، ص ٩٨) . ودعا ابن رشد الحكام إلى الانطلاق في حكمهم من مصالح الشعب كله لا من مصالحهم الشخصية . ويرى ابن رشد أن « العدالة تشكل أساس السلطة ، أما الطغيان والاضطهاد فهما آفة الحكام . وذلك لأن العدالة هي ثمرة المعرفة الحقة ، في حين أن الاضطهاد هو ثمرة الجهل والظلمة» (١٠ ، ص ٦٨٤) . أما النظام المفضل ، كما يرى ابن رشد ، فهو النظام الجمهوري ، تمشياً مع أفلاطون . وأما أفضل

النماذج من أنظمة الحكم التي عرفها فهو **نظام الشورى** الذي أقامه العرب المسلمون في شبه الجزيرة العربية قبل سيطرة قوانين الاقطاع الأموية ، فهو الأقرب إلى جمهورية أفلاطون : «تعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون » (٨ ، ص ٩٨) .

ومما يستحق الاهتمام الكبير في **آراء ابن رشد التربوية تلك التعديلات** التي أدخلها ابن رشد على آراء أفلاطون والفارابي وابن سينا في تربية المواطنين وتنمية الفضائل في الدولة المثالية . ويحتل **الاقناع** ، عند ابن رشد المركز الأول . فهو يرى أن طريقة الاقناع تضم نوعين من التوجه إلى الناس : التوجه إلى «الجمهور الواسع » عن طريق العبارات **والأقوال الشعرية الخطابية** ، حيث أن الجمهور الواسع يتألف من الخطابيين ، والتوجه إلى «النخبة» (أي إلى البرهانيين ، حسب نظرية ابن رشد) عن طريق البراهين والحجج والاثبات والاقناع . وكان يرى ابن رشد امكان استخدام طريقة العنف والقوة ، فهذه الطريقة ، حسب رأيه ، ضرورية لمحاربة أعداء الدولة الخارجيين . ومن آراء ابن رشد الهامة في هذا المجال ، أنه يعد **الدين «أداة سياسة** ضرورية» ولا بد منها في الدولة (١١ ، ص ٩٨) .

يقسم ابن رشد ، مثله في ذلك مثل أفلاطون ، المواطنين وفئات **المجتمع إلى ثلاث فئات** : الفئة الأولى : منتجو الخيرات المادية . ويدخل ابن رشد على هذه الفئة تعديلات ، بحيث تطابق مجتمعه المعاصر وتطور حياة المدن . فيضيف التجار إلى هذه الفئة . والفئة الثانية هي المحاربون الذين يحمون المجتمع والدولة من الأعداء الخارجيين ويحافظون على النظام داخل البلاد . وهنا يحذر من جديد من طغيان قادة العسكريين . أما الفئة الثالثة فهي فئة الحكماء والفلاسفة الذين يقومون بتعليم المواطنين وتربيتهم ، ويرسمون القوانين ويديرون أمور الدولة كلها . بيد أنه يختلف عن أفلاطون

الذي اقترح في «جمهوريته» البدء بتربية سكان المدينة الفاضلة بالموسيقى ، ويقترح ابن رشد أن يبدأ تعليمهم بالمنطق . ولا يقبل ابن رشد باللجوء إلى الحكايات والخرافات في تربيتهم ، ويرى أن التربية يجب أن تقوم على الاقناع .

وتجدر الاشارة على نحو خاص إلى آراء ابن رشد في **المرأة** ، وهي آراء على درجة كبيرة من التحرر والمعاصرة . فقد أدان ابن رشد بشدة حرمان المرأة من حقوقها في المجتمع الذي عاش فيه ، ودعا إلى تحرير المرأة من جميع أشكال الاضطهاد والتمييز . ورأى ابن رشد أن وضع المرأة العبودي هو سبب «البؤس الذي يلتهم مدننا» بسبب كثرة النساء العاجزات عن الأسهام في الحضارة ، بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وامكانات» (٨ ، ص ١٠٤) . لقد كان ابن رشد من أوائل الداعين ، في الحضارة العربية - الاسلامية إلى تحرير المرأة الكامل ، وإلى أن تشارك مشاركة نشيطة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وقال بهذا الخصوص : «لا تدعنا حالتنا الاجتماعية بنظر كل ما يوجد في امكانيات المرأة ، ويظهر كأنهن لم يخلقن لغير الولادة وارضاع الأولاد ، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال ، ولذا فاننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية ، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات ، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهم ، ومن هنا أيضاً أتى بؤسنا الذي يلتهم مدننا ، وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال ، ولا يستطعن كسب رزقهن بعملهن» (٨، ص ١٠٥). ويرى ابن رشد أن الفرق بين الرجال والنساء هو فرق كمي فقط ، وليس فرقا نوعيا أو طبيعيا . فالنساء «قادرات على كل ما يمارسه الرجال - قادرات على ممارسة الحرب والفلسفة وغيرها ، ولكن في درجة أقل . وأحيانا يتفوقن على الرجال ، كما في الموسيقى على سبيل المثال» (١٢ ، ص ٩٧). كما لا يعترض ابن رشد أبدا على مشاركة المرأة في إدارة الدولة . ويرى المستشرق

سعدايف أن ابن رشد ، بالنسبة لهذه المسألة ، «قد استرشد بالضرورة العملية لتأمين لمساواة بين الجنسين من أجل تربية أحفاد سليمين جسديا وروحيا ، لأن المرأة بالذات ، مسؤولة بالدرجة الأولى عن النوعية التي سيكون عليها ولدها ، مواطن المستقبل » (٥ ، ص ١٢٧) .

* * *

وأخيراً يمكننا القول ، أن ابن رشد قد أجمل الفلسفة والثقافة العربية – الاسلامية كلها ، وأسس مذهبا أصبح علامة بارزة في تاريخ الفلسفة العالمية . لقد كان ابن رشد فيلسوفا ، كما كان مفكراً اجتماعيا تقدميا . ومما لا شك فيه، أن ابن رشد من أقوى مفكري العرب والاسلام ، وأعمقهم نظراً ، وأبعدهم أفقا ، وأشدهم انتصاراً للعقل والحكمة ، حتى كان بحق ، «فيلسوف العقل» عند العرب (١٠، ص ٦٨٥) .

وقال عنه المستشرق الفرنسي ليون غوتييه : «كان ابن رشد فيلسوفا عقليا بأدق ما في هذه الكلمة من معنى ، ولكنه كان مع ذلك فيلسوفا توفيقيا واسع الآفاق ، ومتدينا على طريقته الخاصة ، حريصا على تحديد ما يوافق كل طبقة من أعمال العبادة ، ومظاهر الاعتقاد . فللعامي من الجمهور ظاهر الشرع ، كما هو ، لأنه ضروري لحفظ النظام الاجتماعي ، وللفيلسوف دين العقل والبرهان ، لأنه يستطيع به أن يتصل بالعقل الفعال في أزليته . لقد تفوق ابن رشد على من سبقه من مفكري الاسلام الذين عبدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان أوسع اطلاعا من الكندي والفارابي وابن باجة ، وأقوى منطقا ، وأكثر اتزانا من ابن سينا » (١٢ ، ص ٢٨٠) .

لقد كان تأثير ابن رشد والرشدية عظيماً على حياة أوروبا الروحية

والفكرية والثقافية .وهذا أمر أكده باحثون كثيرون ،ومن بينهم الكاتب الاجتماعي الكبير والمفكر الديموقراطي الروسي هيرتسن ، فقد قال : «لقد بقي أرسطو مطموراً تحت أنقاض العالم القديم إلى أن جاء الأعرابي (يقصد ابن رشد - المؤلف) وبعثه ، وحمله إلى أوروبا التي كانت غارقة في ظلمات الجهل» (١٣ ، ج ٣ ، ص ١٩٠) . وقال عنه المستشرق الايطالي لويجي رينالدي : «ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان ، وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات أرسطوطاليس ، ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء . ولا تنسى أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب «الفكر الحر» وهو الذي يتعشق الفلسفة ، يهيم بالعلم ، وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين . وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة : «تموت روحي بموت الفلسفة » (أنظر ١٠ ، ص ٦٨٦) » .

أما تأثيره على حياة الأقطار العربية فقد كان ضعيفاً ، إذ نشأت في غالبية الأقطار العربية في تلك الأثناء ظروف غير مناسبة إطلاقاً ، لم تستطع معها فلسفة ابن رشد أن تؤثر تأثيراً كبيراً في حياة شعوب الشرق . غير أن هذه النزعة العقلانية التي غرسها ابن رشد لم تذهب سدى حتى بالنسبة للأقطار العربية . ويحق لنا أن نعد آراء ابن خلدون الاجتماعية ، وابن خلدون وهو أبرز أعلام الحضارة العربية الاسلامية الوسيطة في مرحلتها المتأخرة ، استمراراً للنزعة العقلانية في الفلسفة العربية - الاسلامية الوسيطة ، التي بلغت ذروتها في فلسفة ابن رشد .

مراجـع البحـث :

١ – صليبا ، جميل . تاريخ الفلسفة العربية . بيروت الشركة العالمية للكتاب ، ١٩٨٩ .
٢ – فروخ ، عمر . عبقرية العرب في العلم والفلسفة . ط٢ ، بيروت ، ١٩٥٢ .
٣ – يعقوب ، سعيد . علم النفس والطب النفسي عند العرب . دمشق ، دار الجليل ، ١٩٩١ .
٤ – ياروشيفسكي . تاريخ علم النفس . ط ٢ . موسكو ، ١٩٧٦ (باللغة الروسية)
٥ – سعدايف . ابن رشد . موسكو ، ١٩٧٣ . (باللغة الروسية) .
٦ – قاسم ، محمود . في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام . ط٢ . القاهرة ، ١٩٥٤ .
٧ – أبيض ، ملكة . تاريخ التربية وعلم النفس عند العرب . جامعة دمشق ، ١٩٨٢ .
٨ – Averroes. Commentary OF Platos 'Republic' Cambridge, 1956.
٩ – سوكولوف . الفلسفة في القرون الوسطى . موسكو ، ١٩٧٩ .
١٠ – فاخوري ، حنا ، الجر ، خليل . تاريخ الفلسفة العربية . ط٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ .
١١ – ابن رشد . تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
١٢ – رينان . ابن رشد والرشدية .
١٣ – غفوروف ، قاسم جانوف . الفارابي في تاريخ الثقافة . موسكو ، ١٩٧٥ . (باللغة – الروسية) .

* * *

بينونة الخطاب

أحمد المعلم

هي بينونة يحملها المكتوب، مشيراً إلى الفعل أو الرجاء أو الإخبار أو الاستغراب أو موقع الفرد من الجماعة سلوكاً أو أداءً لخدمة. والنص المكتوب من أنساقه يحدد نوع العلائق ووجهاتها، مما يفضي إلى نوع من التواصل بين الطرفين في الحوار أو الجدل.

* أحمد المعلم: باحث وناقد من القطر العربي السوري، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

كثيراً مانسمع قولاً:« السماء تمطر» أو:«السماء لاتمطر»، فإذا كان أحدهما عارياً عن الإضافة أو التواصل في حقل المكتوب، فإنه يحمل حقيقة واحدة، لانلبث أن نصفها بصفة الإخبار عن واقع الحال. أمّا حين يكون القول الأول يبعثه رجل، يحمل مظلّة، ونحن لانعرف مايحصل، فإنّ هذا القول يحمل صفة الإخبار وحدها. ربمّا ليسوّغ الرجل فعل حمله للمظلّة. أما القول ذاته من فلاّح، على عجلة من أمره لحراثة الأرض، فإنّه ينطوي على رجاء، بأن ينقطع المطر حتّى يتمكّن من الفلاحة. والقول الثاني من الفلاّح الذي يرقب السماء والأرض العطشى، يحمل صفة الرجاء بأن يهطل المطر، ليبنبت الزرع. وقد يكون القول الثاني مثار استغراب، من رجل يرى رجلاً، يحمل مظلّة، فيقول له:«السماء لاتمطر»!.

هانحن قد عبرنا عن القول باختصار، مبيّنين صفة أحادية، إليها يتوجه التعبير. وهذا الفعل من جانبنا قد وافق التبسيط، ولم يتواصل مع المجاز في حدود البلاغة، ولم يعتبر القول إلاّ من جهاتٍ قصديّة، إليها يتوجه الخطاب.

كثيرة هي الإشارات والدلالات التي تحصل في الحوار، يختصرها الحضور والقدرة على التواصل عن طريق تجاور المفهوميّة. لكن هذه الأمور عندما تكون في الأنساق الكتابية، فإنّها تحتاج إلى توضيح وتفسير، لتحصل سلطة البيان عن الفعل أو الحاجة أو الإرادة أو الرغبة وغير ذلك.

سلطان التعبير في الكتابة يملك صفتين: الصفة الأولى يكون فيها التعبير تابعاً لفعل الكاتب، وهنا يبرز فعل التمكّن من الكتابة. والصفة الثانية يكون فيها التعبير نافذ المفعول، فيجرجر الكاتب ومنظوماته الكتابية إلى دائرته، فيغدو الكاتب أسيراً لها. ومامن شك بأنّ الكتّاب الذين يُتابعون قراءة النص المكتوب، سيضعون أنفسهم في حيّز

الصفة الأولى، ويربؤون بأنفسهم عن دائرة الصفة الثانية. لكن كلاً منهم، لو خلا بنفسه وراجع النص المكتوب برويّة، ومن دون انحياز، فإنّه سيستغرب تسلّل بعض الجمل أو التعابير أو المفاهيم إلى نصّه. يقول ل نور ثروب فراي: (عندما نتفحّص الفكرة الرئيسية أو التصميم الكلّي لعمل قصصي، يجب أن نعزل ذلك الجانب من العمل القصصي الذي هو تقليدي، ومشترك مع غيره من الأعمال الأخرى ذات الصنف الواحد)(١) ص٥٤، وربما يكون امتلاك التعبير هو المؤشر الأول لتقدير فعل الإبداع في النص المكتوب.

عمّ يعبّر التعبير في النص المكتوب وإلام يُشير؟ وماهي درجة تفاعله مع الواقع والبناء القصصي؟.. ذاك مانريد أن نراه في هذه الأقاصيص التي احتوتها المجموعة القصصيّة.

في أقصوصة: (القناص) ٢ يحدثنا رياض نصور عن البطل: (أخذ يصفر لحناً قديماً خرج من بين شفتيه. حفظه وهو صغير).

هرول مسرعاً في خطواته) ص١٢. مايحتاج إلى التبيان هو أن فعل الصغير القادم من مرحلة الطفولة، يشهد على أنّ مايدور في الواقع من قتال وخراب جديد في بابه، وتلك هي السلطة الخفيّة لسلطان التعبير.

ويقول الكاتب من الأقصوصة ذاتها، معبّراً عما سيكون عليه الفعل المنتظر: (سيزور حيّها، سيراها، وسيتناجيان بعيداً عن مجازر القتل والعنف والتدمير. هي على مقربة، ومع هذا يشعر أن المسافة طويلة طويلة إلى مالانهاية..) ص١٢. هي الرغبة بالحوار. وإنشاء الحوار يجتاح المفعول الأدبي، فنحسّ بالانخطاف إلى الأمل بالتواصل، ومثلما يبدو فعل القتل خاطفاً لروح البطل بسهولة ويسر. وتبدو أما م

العين المتلقية تلك المسافة الشاسعة، بين الأمل وتحقيقه تحملها كلمة (طويلة طويلة)، ويمثلّها أيضاً فعل الجري الذي لايعرف البطل نهاية له، وتلك هي المسألة العويصة في المشكلة القائمة على الأرض اللبنانية، يتأملّها الإبداع، فينشئ موازياً لها، ثم لايلبث أن ينقضّ عليها، بفعل الحياة الذي يفرض حضوره.

لكنّ عين المبدع تنظر إلى الحياة من جانبيها، وترى الرؤية أن تُحمّل القناص نظرة إنسانية، لابدّ من أن يدركها الإنسان، مهما بالغ في عتّوه وتجبّره، فنرى تصويراً في الأقصوصة ذاتها لموقف هذا القناص وهو يواجه الطفلة/الوردة: (غامت عيناه، ارتجفت يداه. وقعت البندقية أرضاً... انطلقت الصغيرة حمامة بيضاء. صفَقت بجناحيها، وطارت مبتعدة في السماء بعد انحسار المطر.

زمجر القناص. اتكأ على حافة النافذة. تناول بندقيّته من جديد. عاد يراقب الشارع الخالي بوحشية وإصرار) ص١٤. إن القول: (انطلقت الصغيرة حمامة بيضاء) يحمل في طيّاته رغبة ملحة من الكاتب بأن يسيطر الهدوء والسلام على الأرض، وتلك هي الرغبة الدفيهة التي اجتهد التعبير لتوصيلها. أما الحقيقة الواقعة فهي أن ارتباط هذا القنّاص بفئة معينة لايمكن أن تُلغي إنسانيته، وتلك هي الرؤية التي جسّدها النصّ.

أقصوصة محمد نور الدين: (هواجس خبيثة) (٣) تبرز مشكلة أخرى، هي أن الرجل الزوج موفد إلى الخارج، يكتشف بعد عودته أن امرأته حامل، ربّما قبل مجيئه، فتنتابه الوساوس. ثم حين الولادة يجد أن الطفل لايُشبهه. ولقد كتم الرجل أمره عن جميع الناس، إلاّ أن الهاجس الكبير بأن الولد ليس ابنه، ظلّ جاثماً على صدره، فيلجأ إلى الاستفسار، عساه يطرد الشكّ من قلبه، لكن الاستفسار

يدعم الشك، ويُقوّي توجّهه: (أيوجد في أسرتكم أي أحد عيناه زرقاوان؟.

وكأنّها فهمت مغزى السؤال، وخاصة أن وجهه المتقع كان يطفح بأحاسيس كثيرة، أوضحها الشك، فأجابت على الفور وبطلاقة كما لوكانت تتوقع أن يُطرح عليها هذا السؤال من قبل.. وابتسامة ثقة تغطّي شفتيها الضئيلتين: لا.. لايوجد في أسرتنا عيون زرقاء.. ولكن سميراً وُلد هكذا، لأنني في أثناء حملي كنت أتوحّم على عروسة يابانية (بلاستيك) جميلة، عيناها زرقاوان.. وشعرها أصفر ناعم..) ص.٩. لم يُبدّد التفسير الشكّ، والسؤال عن العينين الزرقاوين قدّم معلومة، يجب تقديرها، دعّمت موقف الشكّ والريبة. لقد تمسّك الاستفسار بمنطق الاستدلال، كما تمسّك الجواب بمنهج العلوم، وتلك هي المفارقة الأساسية، التي تأسّس بنيان النص عليها.

وعلى الرغم من أنّ منطق العلوم هو الأقوى والأحدث، إلا أنّ الرجل يظلّ متمسكاً بمنطق الاستدلال القديم، وربّما ليوحي النص، ومن خلفه الكاتب، بأن الرجل يظلّ عائداً إلى سلطانه وتفكيره، مؤكداً أن الفترة الذهبية من سيطرة الرجل على المرأة لاتزال قائمة، ومن مفهوم أنّ المرأة ضعيفة، يمكن إغواؤها بسهولة، لذلك ينصرف الاستدلال إلى جهة أخرى، جهة سعيد الكواء، عساه يجد استدلالاً لديه، يدعم الشك: (دهمه أحمد بسؤال استفزازي: هل استخرجت هوية ياسعيد... أم أنّك لاتزال صغيراً بعد؟!!. وهشّ سعيد لهذه النبرة، التي لم يسبق للمهندس أحمد أن خاطبه بها.. ولكنّه على أيّ حال ردّ عليه بشموخ المراهقين: لقد استخرجتها منذ عامين..) ص٩١. هكذا يأتي جواب سعيد مدعماً لسلطان الشك، المتكّن من أحمد، وكاشفاً الغطاء عن العورة، التي تستبدّ بمنطق الاستدلال.

والمهم في الموضوع كلّه هو أن الكاتب في نصّه يُثبت عجز منطق الاستدلال عن تحقيق الرجاء المطلوب، ويثبت سلطان العلوم ومنهجها، بما لايدع مجالاً للشكّ. إنّ القارئ الذي لايتمكّن من فهم هذين الأسلوبين في التعامل مع الحياة والواقع سيجد أن الأقصوصة بسيطة، ولاتستحقّ هذا الجهد والعناء في كتابتها. وربّما ذهب الظنّ بالقارئ أن الشك حقيقة، وأن التفسير العلمي محض اختلاق، وتلك هي الهوّة الكبرى، التي يمكن أن يواجهها النص، منتقلاً من المبدع إلى المتلقّي.

في أقصوصة: (طفول وسيوف القبيلة) (٤) لسعاد العريمي نجد نظيراً آخر للمشكلة المطروحة سابقاً في معاصرتها، وطرح البديل عن المفاهيم السابقة. المشكلة عند الكاتبة هي: كيف تواجه بطلتها المجتمع وهي امرأة فارقها الزوج؟

إن سيوف القبيلة أو ألسنتها على الأصح ستسلقها بألسنة حداد، وتنال منها، على الرغم من أن البطلة تدرك عفّتها ووفاءها وإخلاصها. لذلك كان لابدّ لها من الاستعداد للمواجهة: (في ساعة المخاض تنفتح كلّ الجروح.. وتتسّع. ومن عمق الجرح تنبثق حياة جديدة.. وأنا في حالة انتظار قد يطول.. ولكنّ الذي يقوّي عزيمتي هو شعوري بأنني في حالة ولادة) ص١١٥. فالجروح هي الاحتمالات، ولحظات الانتظار الطويلة هي لحظات كسب الودّ والعطف، التي تحتاج إلى مزيد من العطف. إلاّ أنّ المرأة البطلة تودّ أن تُثبت قدرتها على المواجهة بحزم، وهذا الأمر تعتبره في وضع الولادة، كأنّها وُلدت لحياة أخرى.

(عندما قيل لي: زاهر ابن عمك، فأنا أعرف ماذا يعني ابن العم في قريتنا.. فانسحبت أداري مشاعر الخجل..) ص١١٥. ذاك هو المفهوم في العرف الاجتماعي يفرض

سلطانه وهيبته، وبخاصة في المجتمع القروي، ولاتحتاج الكاتبة إلى توكيد هذا السلطان سوى مشاعر الخجل كناية عن الموقف الجديد الطارئ.

يعزّز الموقف السابق، ويقوّي مفاهيمه، سؤال الأب عن زاهر: (طفول كيف ترين زاهر؟!.. وبإحساس الأنثى أدركت فحوى سؤاله.. وأطرقت خجلى.. فأدرك أبي تصرّفي..) ١١٦. هذا السلوك نعرفه من أعرافه الاجتماعية التي تأسّس عليها، حيث الصمت يعني الموافقة، وحيث الخجل أمارة لابدّ من ظهورها على وجه الفتاة تجاه أبيها، لكي يتعزّز سلطان التربية والأدب الجم في نفسها. وذاك أمر لامندوحة من إجرائه.

لقد سارت الأمور على مايرام من موافقة الأعراف، فصار الفعل معروفاً. ولو استمرّت الحال على ماهي عليه، لما كان هناك من حاجة لمتابعة القص، لكنّ الكاتبة تودّ أن تعزّز سلطان التحويل في الشأن الاجتماعي وفي الحدوث القصصي معاً، مما يمكّن المتلقي من الالتفات إلى الجهة الأخرى، حيث يمكن للمرأة أن تواجه الحياة بعيداً عن الزوجية، التي كان لها دور فيها. وعندئذ ينبغي فهم القول بمتابعاته وإجراءاته وجملة المفاهيم الجديدة، التي يودّ النص التعبير عنها: (قال: طفول.. لقد أعددتك الإعداد الكافي.. أليس كذلك؟ - واستغربت!! ولكنّني أومأت له بالإيجاب - ثمّ أردف قائلاً: لو حدث لي مكروه كيف ستواجهين الحياة؟!! شعرت بوخز الإبر يسري في صدري، وانتابني الضيق.. ولاحظ هو ذالك.. فأخذ يشاغلني، ونسيت نفسي. وفي الصباح وجدت مكانه خالياً، وعاودني الضيق مرّة أخرى. وانتصف النهار، ولكنه لم يعد! وأتى ليل آخر وزاهر في علم الغيب.) ص١١٦. غاب زاهر، ولكن الحياة وشأنها لن يغيب عن بال طفول، فعليها أن تحمل جهدها وعنايتها لتحفظ الحياة: مؤمنة بأحوال التغيير وأحوالها، التي

تُطامن فكر المرأة، وتودّ أن تنفذ إلى عالم أسعد. منه تُنفى التبعية، وتسود السيادة للطرفين.

لكن الذي يحدث (في مقهى النسر الفضي)[٥] لحسن صقر يتناول جملة أغراض ومفاهيم، تدور على الساحة الاجتماعية سلوكاً ومفهوماً، منها ما يتمّ التعبير به عن الكاتب نفسه، وكأنه أصبح مشاركاً في الأحداث، مثل: (وفناجين القهوة، التي بقي فيها شيء من التفل الأسود، مما يثير في النفس الاشمئزاز، ويبعث على التشاؤم) ص٥٧. فهذا القول ينطلق من ذات الكاتب. بينما الناس من روّاد المقهى لايجدون ضيراً في ذلك، وربّما كان التفل باعث الارتياح في نفوسهم.

التفل الأسود يراه الكاتب دلالة على الظلام والحقد، فيكرهه، وينبذه، بينما يراه الآخرون بعين الرضى، أو جزءاً من مفردات الطبيعة. وذاك هو الفراق الجوهري في التمثّل والتقدير.

• وينوب الكاتب عن الناس في تقدير احترام المدينة: (وكان على كلّ إنسان من سكّان الجبال أن ينظر إليها بمنتهى الاحترام، ولاسيّما بعد أن ألغي فيها العمل الزراعي، واستطاع أهلها أن يعيشوا من البطالة. ومعنى هذا أنّهم كانوا مضطرين إلى ارتياد المقاهي، ولاسيّما مقاهي الدرجة الأولى) ص٥٩. ويشفّ القول أو التقدير عن كراهية كبرى، يحملها الكاتب لناس المقهى، ولايتوانى عن ذمّهم والقدح بأحوالهم، فهم يمارسون البطالة المقنّعة، وهو يحبّ العمل الصريح.

وأيضاً تشمل نظرة الكاتب المرأة التي تعمل في هذا المقهى: (وخلف الكوّة تعمل امرأة صغيرة الحجم، تقدّم الصواني المليئة، وتستلم الصواني الفارغة، وفي أوقات فراغها القليلة تطلّ من الكوّة، لتأخذ قسطاً من الهواء،

وتنظر إلى الصالة. إن هذه الإطلالة هي الطريقة الوحيدة التي تعبِّر بها هذه المرأة عن مشاركتها في الحياة.) ص.٦٠. فالكوّة كانت مدخلاً صغيراً للتعريف بحياة هذه المرأة، وموقعها منها. وهذا الأمر لابدّ من إدراكه عند المتلقي، حتى يحصل الاستيعاب الشامل.

والحوار بين بطلين يُخفي مضموناً، يعود إلى أصل في المفهوم، المتسرب من الأعراف: (قال عبد الرزاق بنوع من الاشمئزاز:

– أنا ماأتيت إلى هنا كي تفرك يديك وكأنّك خروف مخصيّ)ص٩٢. ليس القول (كأنّك خروف مخصي) يعود إلى الحالة الطبيعية في المنطق العلمي، وإنما الإشارة أوالتعبير يقصد مفهوماً وعرفاً اجتماعياً، يتضمّن بالدرجة الأولى الإفصاح عن القصد بأيسر السبل، وصوغ قلة الفاعلية تجاه مايحدث في الواقع باستغلال أعباء المنطق العلمي، لكي يكون التجسيد مدركاً باستيعاب تام من ذاكرة المتلقي.

ولننقل جزءاً من بينونة الخطاب، حينما تكون المشاغل مستولية على الفكر فلا يخرج التقدير من إسارها، على الرغم من أن القصد يخالف ذلك: (أنا أعرف بصورة عامة ماذا تعني كلمة بوشكين، ولكن! قل لي ماالمقصود بها هنا في هذه البلدة بالضبط؟

– والله ياسيدي لاأعلم، ولاأظنّ أنّني سمعتها قبل هذا اليوم. ولكنني أخمّن بأنّها ماركة برادات، لأن البلد تعيش أزمة برادات خانقة، لأن الناس باعوا كلّ شيء، وحصلوا على المال، ولكنهم لم يحصلوا على البرادات)ص٧٢. قد يكون الكاتب قد استغلّ الحوار، ووجّهه باتجاه وظيفة، يطلب البيان عنها، إلا أن الماثل من التعبير هو سيطرة المشاغل على منحى التفكير، واندفاعه باتجاهها.

مثل هذا الفعل يحرص الكاتب كثيراً على توليفه في المضمون القصصي، ونراه في البناء القصصي لدى كثير من الكتّاب، ربّما لأن مثل هذا التواصل يعطي الحدوث القصصي انتشاراً أوسع، وربّما لأن هذا الفعل يضمن للبناء القصصي أن يكون أكثر تواصلاً مع الواقع الذي يعنيه. يقول د. رشاد رشدي: (فالوصف مثل كل شيء آخر في نسيج القصة، ليس للزينة، وإنما ليؤدّي غرضاً معيّناً، فهو جزء من الحدث. ولذلك يجب أن نرى الشيء الموصوف، لا من خلال عين الكاتب بل من خلال عين الشخصيّة. إذ أنّ الكاتب لايشترك في الحدث، بل يصوّره فقط، ولذلك يجب أن يصاغ الوصف بلغة أقرب مايمكن إلى لغة الشخصية، التي ترى الشيء الموصوف وتتاثر به) (٦) ص٩٩. وأعتقد أن الأهم من هذين التقديرين هو أن هذا الفعل يهيّئ للخصوصية أن تمتلك زمام الموقف في المضمون القصصي، وعندئذ نرى التفسير والتأويل والتقدير، كلاً منها، يغدو ملائماً للوعي الاجتماعي وأعرافه: (وقد أثار انتباه ضيوف المقهى أن الشاب لم يترجّل من سيارة، وعلى الأقل قرب المقهى، كما أنه لايحمل مظلة، تقيه من المطر. وقد فسّرها بعضهم بأن حمل المظلة يقلّل من الاعتداد بالنفس، لذلك لم يكن لديهم مانع من التخمين بأن الشاب فضّل أن يبتلّ قليلاً على أن يحمل في يده أداة سخيفة، قد يستفيد منها لوقت قصير، وقد لايستخدمها إطلاقاً) ص٥٧. ومرّة أخرى يذهب الظن إلى أن تقدير دور المظلة ووظيفتها هو عائد لرأي الكاتب، أكثر ممّا يعود إلى الناس. والثابت في المضمون القصصي هو تلك المواضعات الاجتماعية وأقاويل التعبير عن الظاهرة العيانية، يسلكها البناء القصصي وهو يستخدم أدواته الفاعلة في التجسيد.

والالتفات إلى الغريب، القادم إلى المكان، أو للأمر النادر هو صفة لصيقة بالذات الإنسانية لدى كلّ المجتمعات البشرية، وهذا الأمر مما لايجوز له أن يغيب عن الساحة

الإبداعية في معظم الأحوال: (أمّا ضيوف المقهى فقد شعروا بأن كابوساً ثقيلاً قد زال عن صدورهم، لأنّهم كانوا يعلمون حقّ العلم أن قسماً كبيراً من التهديد الذي أطلقه عبد الرزاق كان موجّهاً إليهم. وقد ارتفعت أصواتهم التي ظلّت مخنوقة طيلة إقامة التمساح في المقهى، وراحوا يحلّلون الأمور بصورة معمّقة، وكان من رأيهم أنّ هذا الضبع يتخبط على غير هدى، وأنّ هذا الشاب بما وجدوا فيه من ذكاء حاد ومن فطنة مرهفة، ليس له علاقة بما يجري الحديث عنه. إذ كان ينصت إلى أحاديثهم بكلّ اهتمام، وهم يشرحون دور الأنتلجنسيا الروسية في إزكاء الوعي النضالي لدى الجماهير الروسيّة، حتّى أنّه أبدى مشاركة واضحة أثناء الاستفاضة في أهمية الواقعية الروسية وصلتها بالواقعية الفرنسية) ص٩٦. ويلفت الانتباه في التعبير المكتوب صفة التمساح أولاً للإنسان القادم، وأيضاً صفة الضبع. وهنا تكون التأويلات التي يشير إليها النص تكفي المتلقّي مؤونة السؤال والاستفسار عن الوضع الاجتماعي. وأيضاً فإن الحوار الدائر حول أدوار الطبقات الاجتماعية أو فئاتها من ناس المقهى، راكناً إلى النبذ من قبل المخيّلة الإبداعية. ولابدّ من القول، قبل الانتهاء من شأن هذه القصة بأنها توضّح لمتلقّيها في طريقة تأدية البناء والأسلوب ومنهج التعبير إلى التلاقي والتآلف مع مسرحية: (الزواج) (٧) لغوغول.

بعض القول يأخذ اعتباره من موضوعه، فإذا لم نفهم الموضوع، يغدو الكلام شبيهاً بالضائع. ولئن كان هذا الكلام مقبولاً في مجمل الميادين، إلاّ أنه هنا في أقصوصة: (أصداء الزمان) (٨) لأنيسة عبود، يأخذ شكلاً ومداراً خاصاً جداً، على الرغم من أن القول وجيه، ويفرح بمنطق الاستنتاج: (أنا ذبحت عناوين الفقراء.

ونسيت دعواتهم التي يقولون إنها تفتح طريقا مباشرا

إلى السماء.

قيل إنّها تسقط أبداً في حقول المدينة.) ص٢٦. فالقول ومافيه من معنى إذا ماابتعدنا عن الموضوع وخطوطه، لاتكاد تبين خصوصيّته. ولكن! عندما ندرك أن البيان يقصد التاريخ، فإن التأويل، أنئذ، يذهب إلى تقديم وجهة نظر، تمتلك خصوصية التعبير والأداء والطريقة التي تنظر منها الكاتبة إلى الموضوع. ومثل هذا القول يحتاج إلى تأييد وتوضيح، فتحتال الكاتبة، لكي تبعث رموزه، فتضع في متناول أياديهم الحركة والفهم: (في يوم من الأيام التقينا. كان اللقاء في دار ابن خلدون الواسعة، اجتمع يومها علماء ورجال فكر وأدباء، كان منهم ابن عساكر. وابن الراوندي والرازي، يومها دارت معركة، فقذفوا بعضهم بحجارة من الأسئلة والشتائم، ثم تشاجروا مرّة أخرى، فرموا بعضهم بالكتب والأقلام والرفوف الخشبيّة. يومها فقد بعضهم يده. وبعضه فقد لسانه. وبعضهم الآخر مات، أو غرق في بحر أوراقه) ص٢٩. فالمعاني التي استهلكها الخطاب، والمطلوب من المتلقّي العودة إليها، ومن ثم الاقتناع بما تشير إليه، هي: فقذفوا بعضهم بحجارة من الأسئلة - تمسّك كلّ منهم بفهمه ووعيه، ورمي الآخر بقلّة الوعي أو التقصير عن الإدراك. وأيضاً يشفّ القول عن القناعة الفردية بأنها سليمة، وماعداها باطل، ولاجدوى من الحديث عنه.. والقول: فرموا بعضهم بالكتب والأقلام والرفوف الخشبية، يُشير إلى تمسّك كلّ منهم بحجّته، محتالاً لدعمها حيلاً شتى، مما دوّنته الأقلام في الكتب، وتمّ التعبير عنه. ولاشك في أثناء ذلك أن قدّم كلّ منهم سعة اطّلاعه، التي تساوي الرفوف الخشبية. ومادام الحوار يمثّل المعركة في أجلى جوانبها، فإن الحاصل هو أن تسكت عن الكلام بعض الأقلام، وأن تكفّ عملها بعض الحجج، وأن تصبح بعض الكتب منسيّة أو في حكم النسيان. وكلّ هذه الأحوال والمتغيّرات ترتبط ارتباطاً وثيقاً، لتدعيم

الاستنتاج الأول، والذي هو وجهة نظر الكاتبة.

ولايستوي الأمر للكاتبة قبل أن تقدّم حجّتها الدامغة على ثبات وجهة نظرها. وهذه الحجة هي استنتاج أيضاً من الأحوال، التي حصلت في القول السابق، وأيضاً من مفردات الوقائع اليومية التي نلحظها، فنقبل بمضمونها: (أما لَوْني، فإن أيدي الآخرين صبغتني، وكل يوم كانوا يضعون لي لوناً حتى بتّ بلا ألوان. وضاع لوني الحقيقي) ص٣٠. ومع ضياع اللون الحقيقي ضاعت الحقيقة المرموقة من كل طرف، مع أنه كان يأمل أن يراها كما هي.

ولايهمنّا هنا تبيان منطق الاستنتاج وتقدّمه باتجاه تقديم الحقيقة، قدر مايهمّنا كثيراً عما أفصح عنه القول، وحَمَلَه لبيان الخطاب. حقاً، لايمكن لمنطق الاستنتاج هذا أن يكون خفياً عن الأذهان، إلاّ أنّه المنطق الذي يدعم وجهة النظر، ولايقدّم الحقيقة الساطعة أيضاً. مما يُفضي بنا إلى الاستنتاج، من واقع المفاهيم المطروحة لمثل هذا المنطق، بأن الكاتبة أيضاً تتساوى مع هؤلاء المتحاورين، وإن كانت تبتغي أن تصوغ الحقيقة.

ومنطق الاستدلال يشكّل رصيداً لقصّة: (التحوّل) (٩) عند الياس أنيس الخوري، حيث تمّ تقدير وجود الانتفاضة فعلاً حاصلاً على الأرض، يرتكز إلى قرائن دالة، تفصح عن الحال: (المخيم مقفر من سكانه بشكل ملفت للنظر، ولولا أطفال لبدوا تحت شجرة الزيزفون، وسيارة دورية صهيونية ربضت عند المدخل الشرقي، لاعتقد أن المخيم مهجور.

لابدّ وأنّها الانتفاضة، المخيّم يخضع لحظر تجوّل بالتأكيد، هزّ رأسه واثقاً من أنّه وجد التفسير المنطقي لهذا الهدوء القسري) ص١٦٦. وهذا الهدوء القسري هو الذي يفرض على البطل أن يهرع لتجسيد الحركة، التي يفرضها منطق الواقع، والصورة التي صار فيها: (ذاب الطفلان في

الهواء، فسارع يتوارى في مدخل بناء، مقرّراً أن يلوذ بسكانه، إن اقتربت الدورية من مكمنه، لكن هدير المحرّك راح يخفّ، فاستدلّ أن السيارة أخذت شارع ناصر) ص١٧٣. الذي يلفت الانتباه في التقدير الأخير هو اختفاء الأطفال دون سيد، أما الرجل فإنه يحتاج إلى ناس يحمونه.

الأطفال الأبرياء يصنعون الانتفاضة، والرجال يستجيبون إليها بخوف وحذر.

وغالباً ماتكون الشخصية وهي ماضية إلى رجائها في غفلة عما تمّ في الواقع، فنرى الحيرة ترسم ظلالاً كئيبة، تستولي على الشخصية، وتضعها في دائرة التحوّل والتبدّل. ذاك مانراه في أقصوصة: (قبور تتزاور) (١٠) لمراد السباعي، حيث نجد: (ولكن الذي تبدل هو أنت..

ثم أين صاحبتك؟..

وأخجلني أن ألتفت حولي، كأنما أبحث عنها..

ثم نظرت إلى الساعة الكبيرة المعلّقة وراء منضدته، وقلت كالحالم:

- وهذه الساعة مازالت تدق..) ص٣٤. رجاء اللقاء كان قوياً، واستسلام الشخصية لسلطان الزمان يوازيه. ذاك مايجب على المتلقي أن يستوعبه، ليحصّل الانتقال إلى الدائرة الأخرى، التي يرتمي في حضنها الوعي والاكتشاف وسيرورة الشخصية في الحياة: (أقف الآن أمام قبرها.. هذه هي الوصيّة التي من أجلها جئت.. ولكن! ماذا يمكن أن يكون تحت هذه الكوم من الحجارة؟.. بضع عظام نخرات وحفنة من تراب أسود.. وأمّا الباقي؟.. الباقي المضيء المشتعل المتحرّك أين يكون؟.. ألست أضعه في نفسي أحمله معي؟.. أدفنه بين أضلعي؟.. يالها أعجوبة. قبور تتزاور..) ص٣٧. جاء تعبير: قبور تتزاور، اختصاراً لكلّ الأفعال الصادرة

والآنية من الشخصية، فكأنها راكنة إلى الثبات، بعد أن اختفى دافع الحركة عن الوجود، وكأن الإنسان لايسلم له من الحياة سوى الذكرى.

في أقصوصة: (بنت البستان) (١١) للسباعي أيضاً نجد فصلاً عن الدنو والابتعاد في حال المتواصلين: (ولكن جمالها لم يكن ممايلفت النظر، فهو جمال فطري ساذج، لاتصقله ثقافة، ولايجلوه تهذيب..) ص١٥٢. ذاك هوالكلام العام يحتفي به الكاتب، تقديراً من مسافة بعيدة عن روح الفعل الصادر في اللقاء.. (فلا تصقله ثقافة) ينوب عن القول بأن المرأة أمّية، (ولا يجلوه تهذيب) ينوب عن الممارسة الطبيعية من المرأة التي تلتقي هذا الرجل.

لكن المرأة على الرغم من براءتها كما نعتقد، فإنّها راغبة من الرجل بفعل يأتيها به، إلا أن الرجل لم يكن في حال الانفتاح على المرأة، قدر ماهو في حال الانفتاح على الطبيعة: (وهناك.. على أعلى غصن في أضخم شجرة من التين جلسنا، نأكل أطيب الثمار، ونتبادل أمتع الأحاديث.. وماأجمل أشعّة الشمس الصفراء، التي كانت تتسلّل بين الأوراق الكثيفة، وتطرّز أرديتنا بخيوط من ذهب عجيبة الصياغة..) ص١٥٥.

ومن عجب أن الإنسان لايتأتّى له تقدير فعل الإنسان الآخر إلا بعد رحيله، وعندئذ، ماذا يفيد الندم والتفجّع؟.. إن المهمّة الكبرى من طرحه وتدوينه ليس لها سوى اكتساب العبرة: (وفجأة تأدّى إلى سمعي صوت خبطة قويّة في الماء، أعقبتها صرخة مدويّة، انطلقت من فم الشيخ.. ولما بلغت الشط، لم أجد صفيّة.. ولكنني وجدت الشيخ يجثو على ركبتيه، ويلطم وجهه بكفّيه، ويحدق في عرض النهر المعتم تحديق المجانين) ص١٦١. ومن عجب أيضاً أن لاتستجيب الشخصية للفعل الذي عنته المرأة، فظل المطلوب حتى انتهاء

الحياة بعيداً جداً عما تريده تلك المرأة. فلا نجد من القول سوى مايحصل. أما ماهو في دخيلة الشخصية فظل غائباً. وليس القول: (تحديق المجانين) سوى التعبير عن الندم والخسران المبين، الذي حاق بالأب.

لقد كان منطق الاستدلال قوياً عند: نصور ونور الدين والخوري والسباعي، وكان منطق الاستنتاج صارخاً، عند: العريمي وصقر وعبود. فأيّ منهما رفع سويّة البناء القصصي، وأفصح عن بينونة الخطاب أكثر؟

ليس من موضوعنا أن ننتصر لأحد الطرفين، وإنما كان شأننا أن نقدّم سعياً لقدرة الخطاب على التوصيل. إلا أن الأمر الذي لامراء فيه هو أن منطق الاستنتاج يشكّل مغامرة في البناء القصصي، وأن منطق الاستدلال يحقّق تواصلاً سريعاً مع المتلقي. وكلا الفعلين ليس لهما أن يحقّقا جدّيتهما إلا من ائتلافهما مع الموضوع والتعبير. وإن كان منطق الاستنتاج يريد قارئاً ذكياً، فإن منطق الاستدلال يقدّم ارتباطاً أفعل في المعاصرة وطرح الموضوع. وأياً كانت وجهة النظر حول هذه المسألة، فإننا لن ننصرف عن تقدير البناء القصصي، الذي ارتكز إلى وعي الواقع، الإحساس بمضامينه وفق منظورات متباينة، لعل أهمّها وأبرزها هي أن هذه القصص كلّها قد لجأت إلى مجموعة من البنى الفكرية، لتدفع مسيرة القص إلى الوجود، أي أن الحدث كان مسايراً لخدمة التعبير عن الأحوال الشخصية بالدرجة الأولى.

المراجــــــع

١- الماهية والخرافة - ترجمة هيفاء هاشم، مراجعة: عبد الكريم ناصيف ـوزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٢.

٢- في الغابة - الشام للدراسات والنشر - دمشق ١٩٨٦.

٣- البعض يفعل هذا - طبعة خاصة - القاهرة - ١٩٨٩

٤- طقول - اتحاد كتاب الامارات ١٩٩٠.

٥- عودة الرجل الغريب - وزارة الثقافة - دمشق١٩٩١

٦- فن القصة القصيرة - الطبعة الثانية - دار العودة - بيروت ١٩٧٥.

٧- ترجمة: محمد خير الوادي وحسين راجي - وزارة الثقافة دمشق١٩٧٨

٨- حين تنزع الأقنعة - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٩١.

٩- اللعبة الحقيقية - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٩٠.

١٠- من مرآة الذاكرة - دار الذاكرة - حمص ١٩٩٢.

١١- المصدر السابق.

* * *

الابحار في رواية «ثمر أزهر الحزن»

ضياء قصبجي

لعلّ الكتابة عن الروائي السوري فاضل السباعي تُشبه البحث عن زهرة بريّة نادرة الوجود كلما قسَتْ عليها شمس الحياة توغّلت هذه القسوة في نسغها لتصبغ جذورها بشتى ألوان الابداع. هذه الزهرة البريّة، التي تبدو «شرسة»، تفيض حناناً وعذوبة وورنقاً...

وإذا كانت أوراقها تبدو بنعومة المخمل الثمين لليد الرقيقة الحانية، فانها تتحوّل الى أشواك تُجرح اليد، التي تودّ أن تقطفها لتُخفي جمالها عن أنظار مُحبّي الأدب الجيّد!

أجل، صعبةٌ هي الكتابة عن هذه الزهرة البريّة، ومردّ ذلك إلى مايشعر به محبّو هذه الزهرة من المرارة، لأنّ من الناس من لم يعرفها أو يسمع بها! هذا فضلاً عن أنّ الكتابة عن فاضل السباعي، الأديب والإنسان، **تُشبه الإبحار في يمّ عميق القرار**، تتدافع أمواجه إلى الشاطئ، وفوق كلّ موجة تاجٌ من شعاع القمر الفضي!

ولأنه لابدّ لي من أن أرسو على شاطئ واحد، فقد **أوقفتُ مجذافي وعقدتُ حبل الزورق في صخرة**، ثم اتّخذت مكاني على الشاطئ الرملي الفسيح؛ أتملّى النظر من الحُصَيّات الملونات التي دفعها البحر الى الشاطئ، وإلى الزّهيرات المشبعة بلون الدخان، النابتة من بساط الألم الممتدّ، برحابة، في قاعة بيت حلبي عتيق.

قلت في نفسي: إن الموجة، التي تقترب مني بحيوية، هي رواية فاضل السباعي «**ثم أزهر الحزن**»!

وأخذت أقلّب صفحاتها، التي سرعان ما تحوّلت إلى قطعة من مغناطيس، وراحت تتجاذب نظراتي لتضمحلّ في حروفها الوضّاءة... وتتملّك قلبي ليخفق مع أحداثها، وتستأثر بعقلي ليستشعر المتعة(١)!

---

١) صدرت الطبعة الأولى من «ثم أزهر الحزن»، عن دار مكتبة الحياة ببيروت سنة ١٩٦٣، في أربعمئة صفحة من الحجم الكبير.

وقُدّر للطبعة الثانية أن تتأخر حتى ١٩٩٠، حيث صدرتْ عن «إشبيلية للدراسات والنشر» بدمشق! وعلمتُ – وأنا أعدّ هذه الدراسة في ربيع ٩١ – **أن الطبعة الثالثة وشيكة الصدور**.

الوجيز عن الرواية

نعم، هي ذي رواية «ثم أزهر الحزن» القديمة بحلّتها الجديدة القشيبة الرائعة. **عنصر التشويق** فيها بارزٌ جداً. وإذا تساءلتُ عن سرّ التشويق، حرتُ في معرفة الجواب:

أهي **الواقعية الحيّة النابضة**، بكلّ مافي كلمة «السحر» من معنى؟ اللغة الواصفة، المحاورة، المداعبة، المحزنة، والمفرحة معاً[٢].... هذه اللغة التي أسرتني، وجعلتني لا أدع الكتاب من يدي إلا لأنني غيرُ قادرة على أن أقرأ الرواية كلّها دفعةً واحدة! وربما كي أبقي طبقَ الورد «الشامي» بجانبي يملأ بعبيره جوّ غرفتي! أو أن أظلّ محتفظة بما يحرّضني على العودة إليه، في زمن أفْقَدَنا الرغبة في كثير من الأشياء... ولم لا أقول: إنّ وشاحاً مزركشاً، جميلاً، قد غلّف أحداثاً متناسقةً، يشدّها وثاقٌ لاينقطع؟!

فأما الموضوع، فهو صمودُ النخلة أمام الزوابع والأعاصير القَدَريّة: صمودُ الجذع الباسق، والفروع الغضّة معاً!

والجذع الباسق ماهو إلاّ الأمّ «كوثر» (العربيّة، الشاميّة، الحلبيّة)، التي يموت عنها زوجُها، مخلفاً لها **خمس بنات** (نورة، سلمى، هالة، رابعة، عالية)، **وجنيناً** لم يرَ الدنيا بعد (تلدُه فيأتي الصبيّ «علاء»!).. ولأنّ الزوج الراحل لم يخلّف مالاً، فإن الأمّ تعكف على آلة الخياطة، تخيط للسيدات ثيابهنّ، وتَلْقى من عجرفة بعضهنّ ماتلقى.

---

٢) إنني لأدهش حين أرى بعض كتّاب القصة والرواية، من مصريين وتونسيين، يكتبون حواراتهم بلغة عاميّة محليّة **لايفهمها غير أهل البلد الذي ينتمي إليه** الكاتب، ولاتنطوي حتى على اليسير من هذا السحر!

وتمضي الحياة **قُدُماً**، بهذه الأسرة الصغيرة الوحيدة الشريفة.... عملٌ وكدٌ وكفاح.. يسقط منهم على الدرب من يسقط.. دراسة وظيفة.. زواج... ولادة... والحياة تتابع فصولاً... الى أن «تزهر الأحزان» في آخر الرواية....

ولقد روت لنا الحوادث كلها **البنت الوسطى «هالة»** بضمير **المتكلم**.... فعشنا مع أسرتها فرداً فرداً، مثلما رافقناها في قصة حبّها، وفي ذهابها إلى بيت حبيبها، في طريق تترهّل على طرفيه أشجارٌ لاتسقط أوراقُها الخضراء صيفاً ولاشتاء!

المكان في «ثم أزهر الحزن» هو **حلب**(٣). إلا أنّ حلب، المدينة الحافلة بالقصص والعطاءات، المكتنزة، بما يُمكن أن يوحي للكُتّاب بآلاف الكتب، لم تُذكر كثيراً في الرواية! فإنني، بمشقّة، وجدت مساحةً لها في الرواية، مثل ذلك الطريق الخالي من الناس، الذي كانت هالة تسير فيه مع حبيبها، وهو الموازي للحديقة العامة(٤).

٣) أعترف بأنّ جزءاً من حبي للرواية، يعود إلى أنّ **أحداثها تقع في حلب** التي يُنعش الحديثُ عنها قلبي ويفتّق قريحتي!

٤) لم يبدُ في الرواية أنّ فاضل السباعي يعشق مدينته حلب **عشق نجيب محفوظ للقاهرة**، هذا الذي خلّد في أعماله أسماء الحواري والشوارع والبيوت فيها.

يصف محفوظ البيئة الشعبيّة بفيض من العشق، يقول عن إحدى بطلاته: «لهذا امتلأت (أمينة) ارتياحاً. وهي واقفةٌ في المشربيّة، وراحت تُنقّل بصرها خلال ثقوبها، مرةً إلى سبيل بين القصرين، ومرّة إلى منعطف الخرنفش، وأخرى إلى بوابة حمام السلطان، ورابعة إلى المآذن...» رواية **«بين القصرين»**(ص١٠).

هذا بصرف النظر عن أنّ حلب مدينة تاريخية عمرها آلاف السنين، في حين أنّ القاهرة حديثةٌ نسبياً، ولاينسفح التاريخ في أزقتها الضيّقة، أو يطلّ سيف الدولة الحمداني من فوق قلعتها الأثرية.!

ولكنّ الأديب فاضل السباعي يصف لنا البيت الحلبيّ القديم وصفاً دقيقاً يجعل القارئ يبنيه في خياله غرفة غرفة، وخاصّة الغرفة العليا - وهي مايُطلَق عليه «المُربّع» - وقد سكنتها المعلّمة المصريّة «زينب»، الوافدة من القاهرة لتُدرّس في مدارس حلب... هذه الغرفة المطلّة على أرض الدار، التي كان الوالد قد زرع فيها شجيرات مثمرات، شجيرةً لكلّ ولد من أولاده.

كوثر وزينب هل هما رمز للوحدة...؟

ولقد رأيت في سُكنى زينب المصريَّة مع كوثر الحلبيّة رمزاً للوحدة بين مصر وسورية آنئذ، حين سافرت زينب، بعد أن طعنت في أسرة كوثر، وعادت إلى مصر. لكن أواصر المودّة لم تنقطع، فاتّصلت بها هالة، في أثناء متابعتها لدراسة الحقوق في القاهرة.... وكان أن زارت زينب في بيتها، وفاتحتْها بما كان نُمي إلى الأسرة من أنّ أخاها «مجدي» حين أراد أن يخطب إحدى بنات كوثر، قالت له: «لستُ أرضى لأخي المهندس الشابّ، الذي ينتظره مستقبل لامع، أن يتزوج من بنت تمتهن أمّها الخياطة؟!(ص١٥٧).... فيتبيّن لها أنّ زينب بريئةٌ من هذه المقولة، التي نُسبتْ إليها زوراً!

وإنّ القارئ لَيُعْجب بهذه العلاقة بين كوثر وزينب، أو بين سورية ومصر: تتحابّان، تتخاصمان، تفترقان، ثم تعودان متحابّتين، تجمعهما آراء واحدة وأهداف مشتركة(٥)!

٥) مع أنّ حوادث الرواية تقع على مدى ثلاثة عشر عاماً، تبتدئ في أواخر الأربعينات ويُفترض انتهاؤها عامَ فراغ المؤلّف من كتابتها (شتاء وربيع ١٩٦٢)، وبالتالي فإنّ ماوقع من «سوء التفاهم» بين كوثر وزينب يعود إلى نهاية السنة الرابعة من عمر الرواية (أي عام ١٩٥٢)....

على الرغم من ذلك، فإنه يطيب لي أن أرى، في العلاقة بين السيدتين، السورية والمصرية، **ورمزاً لما كان بعد ذلك من علاقة الوحدة بين سورية ومصر!**

الزمن في الرواية من خلال (علاء)
«زهرة الفرح»

ثم يولد الطفل «علاء»، فيكون كالغيث فوق اليباب. وكأنّ فاضل السباعي جعل هذا الطفل يولد في بداية الرواية، ثم ينمو مع نمو أحداثها، فهو فرحة البيت، ومجيؤه كان حدثاً أشاع الحبور بعد حزن شفيف.

تقول الرواية: «وتلقّتنا صوب علاء، في لعبه وعبثه، تَحُول عالية مابينه وبين النزول من الليوان إلى أرض الدار» (الصفحة ١٠٦).

وتتابع الشقيقة هالة روايتها، فتقول:

«واضطرب علاء – تقطّع وعيُه، فهو ينيّف على الأربع من عمره – أمام مشهد الحزن الفاجع... وقالت أمي يوماً تخاطبنا: خذاه ياسليمى وياهالة، إلى روضة الأطفال غداً، فليس من الصواب أن يشبّ على مرأى الدموع! وتوجّهنا به إلى المدرسة التي حضنتْ قبله طفولة شقيقاته الخمس. واشترينا له دفتراً وقلماً ولوحاً حجرياً... فتأبّطها مزهواً ليس يعي من أمور دنياه إلاّ بهجة عالمه الصغير. وتفرّغتُ له أعلّمه بعض الليالي رسم الحروف... فلما أفلح بعد يومين في أن يخطّ على القرطاس نداءه لأمّه، ونداءً آخر كان ينبغي أن يتوجّه به إلى أبيه، التفت إلى أمه يسألها: ماما... أين بابا؟» (ص١٥٤ و١٥٥).

إذن، بفنيّة عالية، ذكر الطفل أباه أول مرة، كأنّ العلم يُفتّح المدارك، وليس ذلك فحسب، بل ويثير العواطف المكنونة. وحين لم تُجبه أمّه عاد يسأل بإلحاح غاضب: **«أين**

بابا. ياماما؟»، وكأن في تقديم «بابا» على «ماما» يزداد السؤال حدّة!

وهكذا بدأ علاء يكبر مع ريعان شجرته، وطلائع ثمراتها، وإنني لأتخيّل علاء - الذي لم يصفه الكاتب لكنه جعلني أتخيّله - طفلاً ذا صحة وفيرة، أبيض البشرة موردّ الوجنتين. عسليّ العينين، فمه كفستقة حمراء، شعلة من الذكاء والنشاط والحيويّة.

وأراه بعد أن شبّ عن الطوق، في هذا النصّ:

«وعصفت في الأسرة رياح الحزن... ورنا علاء إلى الوجوه عاجباً: مداركه اليوم تتفتّح على مالم يُتح له أن يعيه في أيامه الأولى. وطوّق بذراعيه جيد أمّي: «لماذا تبكين، ياأماه؟!. وطبع على عنقها قبلة، وأمعنّا النظر إليه (تروي هالة):لكم يُشبه أبانا الراحل! (وتجيبه الأمّ): إنما يُبكيني ياحبيبي، أنه كان لك، والبقية في حياتك، أبٌ أنت منه صورةٌ كالأصل، وأننا فقدناه قبل الأوان!».، ومن جوابه يمكننا أن نقدّر عمره: «إذن، فأنت لم تفقديه ياأمي! خسرت رجلاً، فجاءك رجلٌ مثله ولكنْ صغير!(ص٣٤١).

ويوم تُعلن أخت عالية أنها ستنتسب إلى كلية الطبّ، «فيكون في الأسرة: محامية وطبيبة، فضلاً عن معلمة المدرسة وموظفة البنك»، فإنّ علاء يقول، وهو يشهد مرهفَ السمع: «ومهندسٌ أيضاً. سيصبح في أسرتنا مهندس. **ألم أحدثكم عن عزمي على دخول كلية الهندسة؟!»** (ص٣٤٩)..

وآخر ماقدّمت الرواية لنا من صورة له، كان في الصفحات الأخيرة منها، وقد عادت الأسرة من الاحتفال الكبير بعيد الأمّ... فقد أخذت الأم تستذكر، في البيت، الأب الذي قضى في ريعان شبابه، وغلبها الحزن، وطفرت الدموع من عينيها، وقالت: «لو أنه بيننا الآن!».

وهنا يبدو لنا علاء وقد تملّك منطقاً خاصّاً، يناقش به الأمور، فيقول وهو يتحسّس منكب أمّه:

« أوتحسبين أنه لم يكن معنا هذا المساء، يأماه؟ لقد كانت روحه ترفرف حولنا، وتوشوش في آذاننا، وتُبارك التكريم. إنّ روحه تُواكبنا في كلّ خطوة نخطوها. ومادمنا، أبناءه، حولك فهو لميرحل عنك.. **إنّ روحه فينا... نحن إيّاه، يأمّاه** »(٣٩٨).

ملامح المرأة الشعبية الحلبية في شخصية (أم سعيـــــد)

ثم أراني مشدودة، بشكل ما، إلى **شخصية «أم سعيد»** هذه التي استطاع الكاتب، على الرغم من أنه جعلها ساذجةً، أن يُحبّبها إلينا، بإيجابيّاتها من طيبة وخفّة ظلّ، فجاءت صورةً معبّرة للمرأة الحلبيّة الشعبيّة، تصويراً لاأحلى ولا أكثر قدرة!

وأمّ سعيد جارة لأم كوثر، **وهي الزوجة الثانية للحاج «هلال»**، التاجر الثري، ولم تكن تعلم أنّ الطابق الذي يبنيه ويفرشه، إنما هو **لزوجة ثالثة** يستعد للزواج منها!

وبإيجاز - كنّا نُحبّ له الإطالة - يصف السباعي لنا غضبها حين انكشف لها ما كان يخفى عنها... يقول:

«فحملها - وقد تكشّفت لها الحقيقة المرة دفعةً واحدة - على إلقاء حجابها على رأسها، ومغادرة الدار إلى بيت أهلها.... وهناك تجترّ آلامها، وتمسح بكفّيها دموعاً، وتحبس في المآقي فضل دموع، نادبةً حظّها الأسود السخّام»(ص٩٥).

ثم يأتي الحوار - الذي يستكمل به المؤلف رسم شخصيّاته ببراعة، تخصّه وحده - إذ يستخدم **العاميّ**

المتداول في شكل **فصيح** مبسّط، فيأتي أكثر رونقاً وجمالاً... يقول:

«وتسأل ابنها سعيد، في حَرَدها عند أهلها، تتسقّط الأخبار: وماحال ضرّتي أم محمد؟» ويجيب ابنُها سعيد دون أن يبدو عليه الرثاء لأمّه فيما تُكابد من أهوال الحزن والقهر: أقول لك الحقيقة؟ خالتي (يقصد زوجة أبيه الأولى) **فرحانة شمتانة، ضحكتها شبران!**(ص٩٥).

فكأنّ جواب الولد، سعيد، **قطعة من الموسيقى الإيقاعية الراقصة!**

ولأن سعيد لايُضاهي والدته في غضبها ويذكّرها بأنها كانت وماتزال ضرة لغيرها، فإنها تشتمه: «**يامغضوب... ماأنت إلا مثل الذي بذرك!** أغربْ عن وجهي!...»(ص٩٦).

وتزور أم سعيد، وهي حامل في شهرها الأخير، صاحبتها كوثر في حرقة: «طيّب، ويهّمها داراً؟ (تعني الزوجة الثالثة) أنا عشتُ معه سبعة عشر عاماً، **هل فكّر في أن يسجّل باسمي داراً أو دكاناً أو قِنّاً**»(ص٩٩).

وتعود أمّ سعيد، أخيراً، مع وليدتها إلى البيت، وتسكن في البناية ذاتها، كلّ ضرّة طابقاً من طوابقها الثلاثة، وتحكي لكوثر الأخبار عن ضرّتها الجديدة «سكينة» التي «صادفتها في باب البناية مرّة، مضمّخة بالعطور، كاشفة حجابها الأسود عن وجهها، مخطّطة بالأسود والأحمر والأبيض، فازورّت عنها صاعدة الدرج لاتلوي...»(ص١٠٢)(٦).

---

٦) لقد كان حريّاً بأمّ سعيد أن تلجأ إلى **شيخ سحّار**، فإنّ لديها اعتقاداً بالسحر كبيراً، ظهر ذلك حين قالت لكوثر في أثناء مرض ابنتها «نورة»، والتهيّؤ لأخذها إلى طبيب: (خذوها إلى «شيخ سحّار»، يكتب لها حجاباً يفكّها من كلّ هذا الغمّ). (ص١٢٩).

أجل، كان حريّاً بها أن تلجأ إلى ذلك الشيخ السحّار ليفكّ عنها هذا الغمّ، وليجعل الحاج هلال يكره زوجته الجديدة ويعود لحبّها هي، و... يكتب لها الدار أيضاً!!

الغنية المتغطرسة (فكرت خانم)

ومن شخصية أمّ سعيد الجذّابة، انتقل إلى شخصية **«فكرت خانم»** الثريّة المتغطرسة، التي استطاع الكاتب أن يجعلنا نكرهها كرهاً شديداً!

فلنقرأ عن فكرت خانم، التي قالت لكوثر إثر خلاف حول تغيير في قصّة ثوب ثمين لها: سأعطيه لخادمتي، فهي أولى به! (ص٨٢).

وتُتابع هالة «الراوية» رصد هذا المشهد:

«فسألتها أمي في سخرية، وقد بدا أنها اتّجهت لاتّخاذ موقف آخر: وهل تلبس في بيتكم السيدةُ والخادمة شيئاً واحداً؟!

«وتوقّعت المرأة: أحياناً، ولكنها تلبس، في معظم الأحيان، مثل هذا الذي على جسدك!!».

وفي نهاية الحوار، تقول كوثر لفكرت خانم:

«يكفيك هذا القدر. لو كنت أصيلة الخُلُق، لرأيت فيّ غير هذا، لقدّرت جهودي في حمل أعباء أسرة من ستة يتامى، وأنا امرأةٌ من غير رجل! ولكنك، يا للأسف، مجرد امرأة تافهة! والآن... ماذا تريدين بعد؟ فستانك هو ذا، فاحمليه واخرجي من داري مطرودة غير مودّعة!».

وتقول هالة عن أمّها:

«ثم سمعتُها، في موهن من الليل، تنتحب في مخدعها، وتُناجي طيفَ أبي: لماذا تركتني في عزّ صباي، ولم تُخلّف لي ما يُغنيني عن خدمة لئام الناس؟... لماذا تركتني شاباً، ومضيت؟ لماذا؟!...» (ص٨٣– ٨٤).

معزوفة الحب بين هالة وسمير

وُلدت بذور الحب بين هالة وسمير في **مكتبة**. كانت نظرات الإعجاب تصل بين العيون، بينما تنبعث من الكتب رائحةٌ محبّبة، هي مزيج من الحضارات، والغراميات، والآثار والواقع.

لقد بدأت هواية المطالعة عند هالة في دكان تُعير الكتب لقرّائها(٧)... ثم تطوّر الأمر إلى أن تدخل الصبيّةُ يوماً مكتبة تبيع الكتب الجديدة، وهنا تلتقي بالشاب سمير:

«ويسألني عن اسمي... وهَيْنَمْتُ: هالة!

- **هالة!** هالة... هالة من نور... أحبُّ به من اسم!

«ثم انزلقت عيناه، تلك البحيرتان المشرقتان بمودّة إلى جسدي، ترشحان عطراً. هل راق له فستاني الورديّ ذو النحر الواسع، يتفجّر من تحته ياسمينُ صدري؟....»

وإذ علم أنّ هالة لاتزال في دراستها الثانوية، سأل في عجب: «إذن، فأنت لم تدخلي الجامعة، بعد! (فتجيبه): **إني في الصفّ الحادي عشر، في البكالوريا**!(٨)(ص١٩٦ و١٩٧).

وبعد أن أينع الحبّ وأزهر، أخذ سمير يحضّها على البوح: «ألن تتكلّمي؟ ستلبثين صامتةً طول النهار؟....»(٢٤٧)...

---

٧) كتلك العادة التي انتلفناها زمانَ الصبا. فقد استعرت أنا شخصيّاً، وقرأت بالأجرة، أجمل الروايات العربية والعالمية!

٨) في تلك المرحلة من عمر التربية والتعليم في سورية، كان الطلاب يحصلون على الشهادة الثانوية (البكالوريا) في الصفّ الحادي عشر، لا الثاني عشر كما هو الحال اليوم.

وعلى الرغم من هذا، فإنّ هالة تقول بينها وبين نفسها في لحظة إصغاء وصفاء وانتباه لحبّها له:

«آه ماأضعفني، ماأضعف المرأة! لو أنني ملكتُ الحقّ في البوح والتصريح، لبدأته ببثّي، فإنني لأحسّ في قلبي لفحاً ووهجاً يذكوان في صميمي حتى لتشبّ في داخلي منهما نارٌ موقدة. **فهل فُرِض على المرأة أبداً أن تتّخذ، تجاه الرجل موقف المُصغي المستجدي الذي يطلب فضلاً وعطاء**، ماانبضت في عروقها نسمةٌ من حياة؟» (ص٢٣٤ و٢٣٥).

أنّ للكاتب، في هذه المناجاة، موقفاً وهدفاً. فالتساؤل ينطوي على النقيض، أي أنه يريد للمرأة ألا تتّخذ موقف المُصغي المستجدي!

ولكن حين تتفتّح زهرة الحب، **فليس مهما من يكون البادئ!** هو الحبّ وفي رأيي أنّ الفتاة، سواءً أباحت بالحبّ لحبيبها أو انتظرت منه أن يبدأ هو بذلك، سيّان، لأنّ «الإيحاء» في الغالب يبدأ منها، ولولا إعجاب هالة بسمير لما استطاع أن يلمس رؤوس أناملها! إنّ الرجل مهذّب دائماً، ويُقدّر المرأة وقلّما يحدث أن تُوافق المرأة على حبّ رجل لاتستسيغه، أو لاتكون هي التي رمت وردتها إلى شرفته!!

ولكنّ هالة في العواطف تكتب قصة حبّها فتقول:

«وتجيبني منه العينان الوالهتان، لقد تريّثتُ، يا أخت روحي، أسابيع ثلاثة، والمحاضرات هناك تترى. لشدّ ما يؤلمني البعدُ عن حلب هذه المرة! بنفسي لو أنّ كليّة الحقوق هنا، قائمةٌ على تلك الربوة، لصق كليّة الهندسة... إذن لكفاني ذلك مؤونة البعاد!»(٩).

---

٩) لم تكن، طوال السنوات التي تجري فيها حوادث الرواية، كليّةٌ للحقوق في جامعة حلب، فكان الراغبون في هذه الدراسة يشدون رحالهم إلى دمشق.

وبعد أن نَمَتْ براعم الحبّ وأزهرت زهرة حمراء، صار الحوار بين هالة وسمير على الشكل التالي:

– **ألن تتكلّمي؟** ستلبثين صامتةً طوال النهار؟ حسناً. لقد أحسستُ بلهيب الشوق يلفحني لفحاً. إنك لم تغيبي عن قلبي لحظة واحدة، ياهالة. كنت في خاطري فكرة مُبرأةً مشرقة، تذهب معي أنى ذهبتُ: إلى قاعة المحاضرات، حديقة الجامعة، النادي، بيتي الهادئ الوادع، في الدرب المنعطف الأخضر المؤدي إلى بيتي، في السينما، أمام كتبي ومذكّراتي... أنت في فكري هالةُ من نور، ياهالة! هل انتويت كلاماً بعد؟

– إنّ هناك مايزدحم في صدري، ياسمير، **ولكنّ الرجل، في عُرف التقاليد عندنا، أولى بأن يُعلن عن بثّه!**

– دينُ التقاليد، هذه المانعة الحائلة! إنها إن كانت علينا سيّداً مُطاعاً انتهكنا طاعته، فإن كانت أغلالاً وأصفاداً حطّمناها!(....) إني أحبّك، ياهالة، أحبّك حتى الصميم من وجداني...(ص٢٤٧و٢٤٨).

في الوقت ذاته كان الحبّ، بين **هالة التي تنتمي إلى أسرة متواضعة** وبين **سمير «ابن الأسرة الثريّة»** له دلالاتٌ أيضاً.... إذ يُبيّن لنا السباعي في روايته أنّ سميراً لم يكن معجباً بنفسه بقدر ماهو معجبٌ بهالة، نستشفّ ذلك من حوار بينهما، وهما في سيارة معاً في طريقهما من حلب إلى دمشق والجامعة.

– أنتِ ذكيّةٌ، ياهالة، وأنا أغبطك على هذا الذكاء الذي مُتّعت به، وأسعد به في آن معاً. إنّ لك لفضلاً على نفسك كبيراً. ولكن (وقالها بمرارة) أيّ فضل تُراه لي على نفسي؟!... هل تُصدّقين؟ إني ليُخامرني حُلُمٌ، في ساعة من ساعات حديثي مع نفسي، **لو أنّ لي أن ألغي حياتي لأبدأها من جديد**...(ص٢٨٧).

ويهزّ هالة، لسماعها ذلك، طربٌ عظيم: لأنّ سميراً «يشعر – وهو المستظلّ أكناف السعادة – بوطأة هذه السعادة ورغبته في الانسلاخ من بُلَهْنِيَة العيش الرغيد التي قُدّر له أن يوضع في نعيمها»!(٢٨٧).

وأعترف بأنه قد أتعبني فعلاً بحثي عن كلمات غزل تتفوّه بها هالة معبّرة لسمير عن حبّها، فلم أجد سوى ماتقوله لنفسها: «وشدّ ناظريّ إلى محيّاه الذي يشرق حبوراً ويطغى عليه احمرارٌ شفيفٌ هو من طبعه الدائم، وسألته: هل وجدتَ فيه مثل الذي وجدتُ؟»(ص٢٢٢)... هو نقاش حول ماقرأ كلٌ منهما من قصص لهمنغواي، وغوغول، وتشارلز ديكنز.

مع إنها تكتب في مفكّرتها: «ولم أقوَ على كبح نفسي عن المضيّ، في بعض أيام الخريف وماتقدّم من أيام الشتاء، إلى الحديقة، إلى البركة الزرقاء، وقد تجمّدت صفحة الماء فيها بفعل زمهرير الأربعينيّة، وماكان ذلك ليبعث في جنبيَّ برداء، فإنّ ناري الصميميّة مشبوبةٌ **لايُخمد لها أوار**»!(ص٢٣٦).

وتقول: «جلسنا في أشعة الشمس، على ضفّة النهر المنساب وسط الحديقة، نشهد الماء يتموّج في مجراه. **لقد تدفّق في حناياي نهرٌ من العواطف والمخاوف**، أو جدولٌ يصبّ في نهر، أو جدولان اثنان، حبّ وخوف يلتقيان في أعماق نفسي»(ص٢٤٨).

ثم، وللابتعاد عن عيون الناس، يُقنعها سمير بزيارته في بيته الدمشقي، ثم تشتعل النار في الهشيم، وتصبح طالبة السنة أولى حقوق، البسيطة المعذّبة، متولّهة، بمن أحبّت، بل **إنها لم تجد في ماحصل بينها وبينه عيباً**، إذ تقول:

«امتدّت يده إلى صدري متجارئة عابثة، فما أنكرت عليه جرأته».... وتُتابع، بجرأة علّمها إياها سمير، لأنه يريدها هكذا جريئة وكريمة(١٠): «لم استشعر الآن، وأنا بين يديه، بوخز الندم»(ص٣٠١)

إنّ موقفها هذا، وكلامها يدعوان إلى الدهشة ولايحملان على الإقناع: **فكيف تترك سميراً يتمادى في جرأته، وهي الصبيّة البريئة المربّاة في بيت محافظ؟!**

وفي رأيي أنّ الفتاة الشامية، خاصةً منذ ثلاثين عاماً، ومن عائلة محافظة، لاتسمح لشابٍ بأن يلمسها مهما هامت به حباً... **ولكن هذا ماأراده لنا المؤلّف**، وذلك يعني أنّ ما حصل ممكنٌ أن يحصل، ولاشيء محدد وغريب في هذه الدنيا!

يتبادر إلى الذهن سؤالٌ عن هالة.... والجواب أنّ **بطلة روايتنا ليست فتاة عابثة مستهترة، لكنها أنثى أحبّت حباً جارفاً**، وصدّقت مانمّق حبيبها في رسالة طويلة كتبها إليها:

«عهداً أقطعه، الآن على الورق، سجّليه عليّ بينك وبين نفسك، وفي مواجهتي، وأمام الناس طرّاً: أحبّك، ياهالة! وعندما أتهيّأ للزواج يوماً، فلن يكون في الدنيا من أنثى تروق لي سواك، ياهالة، ياحبيبتي...»(٣٠٤)..

ويخيّم طائر الفراق عليها بجناحيه... وفي عتمة حجبت الشمس عن عينيها، **يختطف الطائر سميراً ويطير به إلى باريس**. والغريب في أمر هذا الشابّ أنه لم يُخبرها، بل رحل فجأة، واختفى مثلما يختفي الخفّاش.

---

١٠) خاصّة وأنه سيدعها ويسافر فيما بعد إلى خارج البلاد، وكأنّ فتاته تفّاحة مشتهاة يصعب عليه البعد عنها قبل أن يتذوّق حلاوتها، أنّه لن يأكلها كلّها دفعةً واحدةً، وكأن الفتاة، وهالة بالذات، هلامية الشخصية، سريعة التأثر، لم تُصب بعد نضجاً كافيا!.

كلّ مافي الأمر أنه قال لها: «أريد إكمال تحصيلي العالي في باريس، فأحصل على الدكتوراه في القانون». وتصف هالة لنا مشاعرها: «واحتواني سمير بعينيه، اللتين لم تبدوا لي الساعة بحيرتين رائقتين، بل بحراً طاغياً يريد أن يطويني، فأضيع في قراراته وأغيب في عالم النسيان...»(٣٠٥).

وكانت هالة في وظيفتها خلف مكتبها، حين قدّم لها زميلها **«مخلص»** جريدة الصباح، مطوّقاً بالخطّ الأحمر خبراً من عشرة سطور. فقرأت:

«غادرنا يوم أمس بطريق البحر إلى فرنسا، المحامي الشابّ الأستاذ سمير... في رحلة دراسة تستغرق أربع سنوات لنَيْل مؤهل الدكتوراه في الحقوق...»(٣١٤).

ذلك مافعله الشابّ، المثقّف المُترف، في فتاة متواضعة: **أشعل النار في الغابة، ثم ترك الغابة، والحريق ورحل!**

وهالة لم يكن في وسعها أكثر من **الرضوخ للأمر الواقع** فكانت ذكراه مؤثرةً... ثم بدأت تعتاد فقدانه، خاصة وأنّها تُكمل دراستها الجامعية، وهي موظفةٌ في دائرة كان لها فيها أكثرُ من محبٍّ ومعجب.

هل بعثر القدر تسلسل الأحداث... أم نسّقها..؟

وإذا كانت قصة الحبّ انتهت، فإن الرواية لم تنته.

ونناقش الحزن في الرواية، **ونسأل عن الموت:** الأب مات، هذا ماعرفناه، وقد تكرّر ذكر ذلك مرات كثيرة... وبعده مات «عمر» خطيب الابنة الكبرى نورة، ثم تموت نورة نفسها...

ومع شبح الموت الذي خيّم على بيت كوثر، **هل قصد الكاتب أن يعذّبنا، نحن القراء، ويؤلمنا؟** ذلك أنّ الألم يترك أخاديده في صحراء النفس أكثر مما يفعل الفرح!(١١)

ولكني لاأعتقد أنّ هذا هو ماأراده المؤلف، بدليل أنّ **مداعبات مفرحة كثيرة** كانت تحدث بين الأخوات، فضلاً عن **تعليقات الكاتب المرحة** التي يُجريها على لسان أبطاله في أثناء تحاورهم بلغة فصيحة مبسطة ليست عاميّة بالتأكيد.... ومن يدري؟ فربما كانت **ثقة السباعي بنفسه**، يوم كتب هذه الرواية وهو في ريعان الشباب، جعلته يتلاعب بأعصاب القراء: يُفرحهم مرةً، ويُبكيهم مرات، **وهو يشعر بزهو الفنّان المُبدع** حين يوصل مؤثراته إلى القراء!

بعد وفاة الأب في مطلع الرواية، تقول هالة: «وصحوتُ من حلمي، تخنقني غصص البكاء. فرأيت أخواتي، تحت الضوء الشاحب، مبعثرات في الغرفة، وقد أدركهنّ النعاس والخوف والرهق. والأمّ الرحيمة في الغرفة تُساهر أبي في ليلة الوداع»(ص١٩).

ثم تقول: و«**ران على دارنا، من يومئذ، صمت القبور** وفارق الشجيرات الخمسَ صداحُ العنادل والعصافير. وباتت الأسرة في غمّ وأسى، وأنّى تلفّتْنا ذكرت الألسنُ العزيز الراحل... وذرفت عليه الدموع سجاما»(ص٢٠).

(١١) من عناوين السباعي بعد هذه الرواية: «حزن حتى الموت» و«الألم على نار هادئة».. ويوم خطر له أن يستعمل كلمة «الابتسام» في عنوان لكتاب فإنه سمّاه: «الابتسام في الأيام الصعبة»!

إلا أنه، في أعماله هذه وفي غيرها، جرى على أن يمزج بين المرارة والمرح، فتاتي قصصه أشبه بـ «الكوميديا السوداء»!.

وقد علمت منه أنّ عنده للنشر **رواية قصيرة** فيها من المرح **والفكاهة** مايضاهي المرارة والمعاناة في «**ثم أزهر الحزن**»!

ولكن... **كيف أزهر الحزن؟؟**

لاشكّ أن الصبر، والكفاح، والطموح، وطبيعة الاستمرار في الحياة... هذه كلها تجعل الحزن يُزهر، بل إنها تُفتّت الصخر.

إنه بعد رحيل السنين... **تخرّجت هالة من الجامعة، وشبَّ علاء عن الطوق، وتزوجت البنات، وولدن** أحفاداً وحفيدات... ثم كان أن اختيرت الأمّ كوثر، في آخر الرواية في احتفال عام، **«أمّاً مُثلى»**، تقديراً وعرفاناً، ومنحت جائزة.

والطريف أنّ هذه الفرحة جاءت مزدوجةً: **فقد عاد سمير فجأة من فرنسا بعد غياب أربع سنوت، وقد** حصل على الدكتوراه، ووفى بوعده من أنه إذا ماعزم على الزواج يوماً فلن تكون «عروسه» سوى هالة... وهالة، دون أن تتفق معه على العودة، لم تتزوج!

«ثم أزهر الحزن» انتصار للمرأة العربيّة

تبقى هناك الأفكار التي شغلت الأديب فاضل السباعي، فكتب لتنفيذها الصفحات الطوال.

موضوع الرواية ممتعٌ للقارئ حقّاً، وعن طريق استمتاعه يُعايش مُثلاً وقيماً..

المرأة عند السباعي شامخةٌ دائماً، لاتُغويها الغوايات، حتى هالة التي انحرفت قليلاً، فإنها حافظت على نفسها، وقد عاد إليها فتاها، يوم الاحتفال بعيد الأمّ، محبّاً وخاطباً:

واقترب المحيّا. إني أقربُ أهلي إليه، رنا إليّ رنوةً من تلك التي تعودتُ أن أتلقّاها منه في سالف الأيام، البعيدة، المعنة في البعد. ناظراي لم يَكْذبا، هو ذا ثغرُه النديّ يفترّ عن بسماته المحبّة الوالهة! ربّاه، ماذا أرى؟! هي ذي كفّي مستسلمةٌ بين يديه. ووشوشتْني همسة ●طلّقتْ من ثغره الباسم: كيف أنت، يا.... هالة؟

«ثم ألوى على كفّي، فقلّبها مترفّقاً، ونظر إلى بنصري: وجده مُحرَّراً، لايزال، من كلّ إسار!.... (سألتُ): متى عدت من باريس، ياسمير!»

ويقول: «حسناً، سأمضي الآن، ياهالة، وسوف أزوركم مساء غد. لقد صحّ عزمي!»

وتروي لنا هالة: «وفتحتُ فمي لأقول من خلال ذهولي: على الرحب والسعة، ياسمير. سأنتظرك في السابعة مساءً، بعد عودتي من المكتب»(ص٣٩٧)..

إذن، فالمرأة، أمّاً صابرةً وبناتٍ صبيّات، هي محور اهتمام الكاتب الأديب. وقد جعلَنا نحبّ المرأة الكادحة الصابرة، مثلما جعلنا نزدري المرأة المتعجرفة، ونتحفّظ تجاه الشباب الأثرياء!

ولكني ألمح أيضاً، من خلال فكر الرواية، أنّ هناك تعاطفاً مع الفقراء... فكأنّ الكاتب يريد أن يقول: **إنّ الصمود أمام مصاعب الحياة، والتحلّي بالأخلاق الحميدة، يُعليان من شأن المرأة ومن شأن الإنسان...** وهذا ماأراه مهمّاً للغاية، في رواية كُتبت قبل ثلاثين عاماً، وتُعاد اليوم طباعتها، فلا تفقد شيئاً من نضارتها، بل على العكس: أراها وقد ازدادت نضارة وحيوية!

وإذا تركتُ جانباً، المُثل التي قدّمها الكاتب لنا ضمن إطار مذهّب، واحترام المرأة الذي سعى جاهداً في نقله إلى القارئ والصبر الذي يُعوز الإنسان المعاصر خاصة، والثراء

الذي يُضعف النفوس ويُذلّها، والعجرفة في التعامل بين الناس، والاستسلام بإيمان للقدر المحبّب، وتصوير علاء الجميل الذي كان يترعرع على مرّ الزمن...

إذا تركتُ هذه المعاني التي تناولتها الرواية، فإني أجد، مثلما وجد الكاتب، أنّ الألم لابدّ أن يُزهر، زهرةً بيضاء، ليست دخانيّة، زنبقةً وقرنفلة وياسمينة.... وهذا هو المفيد في حياة الإنسان: **أن يتألّم، ويستسيغ الألم، حتى يُزهر زهرة فوّاحة، ذات عبير، على مدى الأجيال والأجيال.**

وهاهي ذي **هالة تختتم روايتها** ، بأسلوبها البديع، الذي هو «أسلوب» الأديب الكبير فاضل السباعي:

«إنّ الربيع ليُرسل في الكون الهادئ أنفاسه الدافئة، فينتشر العطر في أكمام الزهر، مثلما يتسلّل إلى صدري، إلى خافقي، فينتفخ روح الأمل في زهرة كانت حزينةً ذاوية الرجاء، ويعدني بربيع لاينصل اخضراره، ولا تكفّ بلابله عن الصدّاح والتغريد...» (ص.٤٠٠)(١٢).

ملاحظـــات:

أطوي الرواية، وقد انتهيت من كتابة انطباعاتي التي طالت... ولم يبقَ لي إلا أن أسجّل عليها **ملاحظتين:**

× الأولى: ما وجدته في البطلة كوثر من كثرة **الندب واستثارة الشفقة.** ورأيي أنّ الأقوياء - والأم كوثر امرأة قويّة - لايندبون!

---

١٢) أحبّ أن أشير إلى أنّ المركز الثقافي العربي بحلب قد أقام، مساء الاثنين ٢٥-٢-١٩٩١،ندوة حول رواية «ثم أزهر الحزن»، شارك فيها عددٌ من الأدباء، وأسهم بعض الحاضرين في النقاش. وقد استغرقت الندوة ساعتين ونصف.

* الملاحظة الثانية: شعوري بأنّ الرواية **كانت تسير بشكل عفوي، دون تخطيط لنهايتها.** فمن غير المعقول أن يعود سمير لهالة، وهو من اعتبرناه لئيماً لأنه فجّر عواطف صبيّة ثم انسلخ عنها وعن عالمها، تاركاً إياها لمصيرها ولأحزانها، دون أن يعذّبه الشوق والضمير معاً، ويدفعاه إلى مواصلة الكتابة لها بعد رسالته الوحيدة، ثم تسامحها الكبير معه إلى حدّ يجعل المرأة رهينةً لمزاج الرجل!

أحبّها، فأحبّته... دعاها إلى بيته، فلبّت دعوته... رحل وتركها... هدأت واستكانت... عاد إليها، فرحّبت به، وغفرت له ماسبق من ذنبه وتأخّر!

وهذا ماأرفضه من مواقف المرأة. ومأخشاه أن يكون هذا الجانب من شخصية هالة مستمراً - **في الفتاة الحلبيّة، والشاميّة، والعربيّة** - إلى أيامنا هذه.

* وأمر ثالث هو ذلك الذي ذكرته فيما سبق، وهو تناول حلب وعاداتها من زاوية هامشية(١٣).

*
* *
* * *

---

١٣) **أمنية:** بعد أن شممنا عبير الوردة المعطاء، وقطفنا أزاهير شجرة النارنج، وتوغّلنا في عمق القاعة، وجلسنا على الأريكة في الليوان في الأمسيات الصيفيّة، وتذوّقنا حلاوة الأدب، وشربنا «قهوة النقد»...

بعد هذا أقول: إنّ الروائي فاضل السباعي، بأسلوبه المشرق الوضّاء، وقيمه التي قدّمها لنا في «ثم أزهر الحزن»، يُحبّب إلينا أن نطلب منه وبإلحاح أن يكتب لنا روايةً جديدة، يتناول فيها مستجدّات العصر الحديث بأسلوبه المرح وفلسفته المتميّزة.

تنبّهت فجأة إلى أنّ الشمس قد شارفت على الغروب، ورأيت الزورق - الذي أبحرتُ فيه - راسياً على شاطئ رواية «ثم أزهر الحزن»... فسارعت أهبط إليه.

أبحِر، عائدةً من حيث أتيت...

أعقد الزوارق في جزيرتي... ريثما تُتاح لي رحلةٌ بحريّة أخرى، في عالم أدبيّ جديد.

* * *

قراءة في «نذير الارجوان»

د. خليل الموسى

ثمة مشكلة جوهرية في قضية قراءة الخطاب الشعري قراءة واعية ناقدة، وتكمن هذه المشكلة في تحديد القراءة: أهي قراءة واحدة أم قراءات متعدّدة؟ وهل بالإمكان الوصول إلى فلسفة موحّدة لقراءة الخطاب الشعري؟ أو هل في الإمكان إيجاد منهج واحد لقراءته؟

*د. خليل موسى: ناقد وباحث، أستاذ في جامعة دمشق، له اسهام في الحياة الثقافية شعراً ونقداً وأبحاثاً. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وهل يكون ثمة منهج موحّد يلتزم به القراء أو نسلّم بضرورة تعدّد المناهج ضماناً لتعدد الرؤى والجهود العلمية؟.. والسؤال الأهم: هل تكون القراءة مغرضة أو بريئة؟..

يبدو أن تعدّد القراءات صار أمراً مفروغاً منه اليوم في ظلّ التلاحق في تعدّد الرؤى والمناهج من ألسنية وبنيوية وسيميائية وتشريحية وغيرها، ولذلك يكون الوصول إلى فلسفة موحدة في قراءة الخطاب الشعري أمراً متعذراً إلاّ إذا كان المقصود بهذه الفلسفة القراءة الواعية المنهجية، فجميع المناهج الحداثية - اليوم - تذهب إلى النص أولاً تفكّكه وتستنطقه وتنطلق من قوانينه إلى الأحكام والنتائج، حتى إن كثيراً من القراء يرون أن لكل نص قوانينه الخاصة به، ولذلك لايضير القراءة تعدّد مناهجها، وإنما يكون ذلك إغناء للنص الواحد وتنويعاً لاكتشافات مكنوناته. والمهم في ذلك كلّه ألاّ تكون القراءة مغرضة، فلا نسقط مافي نفوسنا على الخطاب الشعري، ولانبحث فيه عما يتلاءم والايديولوجية التي ننتمي إليها أو الأخلاق التي نقدّسها.

بين يدينا خطاب شعري بعنوان «نذير الأرجوان» للشاعرفايز خضور، صدر في صيف عام ١٩٨٩ عن دار فكر للأبحاث والنشر ببيروت، وهو موضوع القراءة.

لنفترض - أولاً - أن الخطاب قصيدة واحدة وليس مجموعة من القصائد المستقلّة؛ ولاسيما أن العنوان يحتمل هذا الافتراض، فهو - أولاً - على وتيرة واحدة ونغمة واحدة ناهيك عن الأسلوب الواحد، ثمّ إن الشاعر اختار عنواناً ليس بين العنوانات الأخرى، وهو «نذير الأرجوان»، وهو يصلح لأن يكون عنواناً لكل نشيد أو عمل من هذه الأعمال، فهل الخطاب قصيدة واحدة في ستة أناشيد (إنجيل الأنهار - أطوار الريح - نهايات - ثلاثية القيامة - إيلاف قلبي - شرفتان للجحيم)؟ ولكن ثمة دلائل أخرى تقف أمام هذا الافتراض: أولها أنّ الشاعر أرّخ هذه الأعمال بتواريخ

مختلفة، وثانيها ماجاء في الصفحة ٢٠٣ تحت عنوان «دليل القصائد»، وهذا تأكيد من الشاعرنفسه بأن مابين أيدينا مجموعة من الخطابات الشعرية وليست خطاباً واحداً في فصول أو مقاطع أو مشاهد أو أناشيد أو ماشابه ذلك، ولكن ذلك كله لايمنعنا من أن نفترض أن الخطاب الشعري واحد وأن مستوياته واحدة، حتى لو كان ذلك الافتراض لتسهيل عملية القراءة، ولذلك ننطلق - في هذه القراءة - من العنوان، ولاسيما أنّه يحمل صفات العمل وخصائصه.

والعنوان هو كالرأس في الجسد الإنساني، وهو مكوّن من كلمتين بينهما «ال» التعريف، وهما اسمان مركّبان تركيباً اضافياً تعريفيّاً، والكلمة المعرفة هي «الأرجوان»، وهو صبغ شديدة الحمرة كان الأقدمون يتخذونه من صدفة «الموركس»، أو هو الحمرة أو الثياب الحمر، ويرمز إلى الدم النقي، وأما كلمة نذير فهي على وزن (فَعيل)، وهي - لغةً - تطرح اشكالية ثنائية الدلالة، فهي بمعنى منذر (مُفعِل)، اسم فاعل من الرباعي، ومصدره الإنذار، ومنه قوله تعالى(١): «فستعلمون كيف نذير» أي انذاري، وتحمل دلالة المحذّر والمخوّف من كارثة ستحل إذا خالف القوم رسالة النذير، ومنه قوله تعالى(٢): «وجاءكم النذير»، وقوله تعالى(٣): «إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً»، والنذير الشيب. أما الدلالة الثانية فهي نذيربمعنى «مفعول»، وهي الأضحية والواجب، ومن ذلك قوله تعالى(٤): «إنّي نذرت لك مافي بطني محرراً». وواضح من محتوى الخطاب الشعري - كما سيأتي تفصيل ذلك - أن الدلالة الأولى هي الأقوى والأكثر احتمالاً، وهي مطابقة لهذا الخطاب.

وجاء العنوان معرّفاً، وهذا يعني تخصيصه بمجتمع دون آخر وبزمن دون آخر وبمكان دون آخر، وثمة فرق بين قولنا «نذير أرجوان» - غير محدّد و«نذير الأرجوان» - محدّد، ولذلك اكتسب العنوان طابعاً رؤيويّاً زمنيّاً، فقد عرّفه ليدلّ على أنه الدم العربي في هذا العصر أو في زمن

إنتاج الخطاب تحديداً، ويحمل العنوان طابع الكهانة والعرافة والرؤية البعيدة، والشاعر - هنا - شبيه بزرقاء اليمامة التي أنذرت قوم زوجها فلم يصدقوها فكانت الفاجعة(٥)، أو هو شبيه بيوحنا المعمدان الذي رأى فوعى وكانت صرخته صرخة العارف الذي لايسكت على خطأ، وإنما تلمّس ببصيرته الجمر تحت الرماد.

وإذا كان الرأس بمنزلة الروح فإن للجسد وظائف لاتتمّ وتتكامل إلا بترابطها مع وظائف الرأس، ويتكوّن الجسد - هنا - من فاتحة وستة أناشيد أو أعضاء. أما الفاتحة فهي تختصر محتوى الخطاب:

النهاية الخامسة

ثلجٌ من الفضّة..
غشى مرايا الصباح.
أحسسته رؤيا تواسي الجراح.
تلك التي لمّا تزلْ غضّة..!! (ص٥)

وأول الأناشيد وأطولها «إنجيل الأنهار» - ١٩٨٢، وهو يمتد على مساحة تقترب من الستين صُفحة، وينقسم إلى قسمين غير متساويين: الصدى والصراخ.

ويحتوي «الصدى» - على قصره - محتوى الأناشيد جميعها، وكأنه خلاصة جاءت في المطلع، أو هو الصدى لهذا الصوت المفرد الذي نجده في ثنايا الخطاب الشعري، وهو يقدم على عالمين غير متكافئين: عالم الخراب الواسع، وهو عالم اليباس والموت، وعالم النهر، وهو عالم الخصب والاخضرار والماء، والعالم الأول مخيف قويّ زائف ترفده قوى خفية وقوى ظاهرة، أما النهر فهو مغترب ضمن هذا العالم وهذه القوى المتعددة التي تحاول أن تغيّر اتجاهه وتحدّ من ثورته وتمرّده، ومن صفاته أنه نافر من جحيم الشتاء،

رافض النطق بلغة المعاجم، غير أليف ولامألوف. يتطلع إلى العشق والتغيير ومواكبة الحياة، يرفض النطق بلسان الصحافة مهما تكن هويتها، غير مؤمن إلا بلغة الطيور وانتظار الحواكير، وهو يميّز جيداً بين النجيع والصديد وبين دم الحيض الفاسد ودم أبهر القلب، وتشكل هذه المعرفة مصدر خطر يتهدّده من العالم الذي يحاصره، ولذلك كانت اللغة الشعرية ـ هنا ـ صدامية من خلال التساؤل، وهو تساؤل العارف والمستنكر، أوتساؤل من رأى منكراً فحاول أن يرده، ولذلك ينحلّ المرسل ـ الشاعر في ماء هذا النهر، ليكون المحبرة أو الدم النقي الأرجواني، وتستدعي الأجوبة عن الأسئلة الاستنكارية تقريراً يقيناً يتمثّل في مثل هذه الموجة الشعرية:

وحدَهُ النهرُ، يَرشَحُ في المحبرهْ:
لكنهُ لا تغاوي البكاءْ.
لكنهُ لم تمرْ بخابية الأنقباءْ.
وحدَه النهرُ، ينضو هُباب الرصاص عن الذاكرهْ،
نافراً من جحيم الشتاء.
رافضاً هيكل النُطقِ،
في تسمياتِ القواميسِ،
أو صُحُفِ عَربَغربية ـ عَرَبْشَرْقية:
«أنْ ماحلٌ بالكائنات هنا، مجزرهْ..!!»(ص.١٠)

ويتكوّن القسم الثاني «الصراخ» من أربعة وثلاثين مقطعاً تتصل بالقسم الأول من خلال مفصل عضوي هوالنهر ـ الماء، ولكنّه ـ هنا ـ أكثر تخصيصاً فهو بردى مرّة ومرّة الفرات أو دجلة أو الشريعة، ويشكّل هذا المفصل العضوي مفتاحاً لنذير الأرجوان ـ الماء والدم، وهوالماء الضائع بضياع الأمة، ومن المفارقات الدرامية في هذه المقاطع اختلاط الأسماء بالأشياء كاختلاط درع الشمر قاتل الحسين بن

علي(ر) بسيف ذي الفقار، أو اختلاط الوظائف بعضها ببعض، كالمفارقة في وظيفة البريد بين الماضي والحاضر، فقد كان يحمل هموم الأرض العربية، ولكنه صار يحمل حقائب التهريب وينقل السموم إلى هذه الأرض.

ويتكوّن النشيد الثاني «أطوار التاريخ» ١٩٨٦ من مقدمة «الخروج من الجاذبية» وثلاثة أطوار (طور الماضي الأول - طور الماضي التالي - طور الماضي الراهن) وخاتمة بعنوان (تماهي الأطوار في الآتي». وتتناول المقدمة (الخروج من الجاذبية) معاناة الخروج من المكان الموبوء؛ فالنهر - الشاعر - من أهدي إليه النشيد (سبع بولس حميدان) يحاول الخروج من الوطن وهو مركز الجاذبية، ويباشر بالرحيل، ولكنه يستدعي من (طور الماضي الأول) صوراً من الماضي البعيد بدءاً من صورة جلجامش الذي أثر خلود الفعل على خلود الجسد الجيفة، وصورة حامورابي مؤسس العقل، وصورة سنحاريب الفاتح التي دانت لجحافلة الرؤيا، وصورة هانيبال الذي (سحب الألب الراسخ - ذيل بساط خلف ضفائر قرطاجنة» ثم «جر الشمس الكبرى من غرّتها»، وهي صور تمتدّ من هذا المكان ذاته، ولكنها في امتداد الزمان، وكأنه راح يسترجع من الذاكرة صورة هذا الوطن، وقد كان مركزاً للحضارة والقوة، ولكنه يستدعي من «طور الماضي التالي» صوراً لاتختلف كثيراً عن صور عصرنا من خلافات وازدواجيات وفساد، وكأنها المرحلة التمهيدية لما نحن فيه الآن، ثم توقف الشاعر في «طور الماضي الراهن» ليدين واقعنا وعصرنا، ويدخل في «تماهي الأطوار في الآتي» ليدين الحاضر ورجالاته المهرجين، وليعود إلى النهر في صورة (سبع بولس حميدان) الذي أهدي إليه النشيد كاملاً، فإذا هو النهر الراحل، ويتحوّل رثاؤه في النهاية إلى رثاء للواقع:

داشراً يهربُ النهرُ، من ضفَّتَيْهْ..!!
«أين يا طفل.؟.» يسألُهُ البحرُ،

همساً كظيماً.

ويحنو بقهر اليتامى عليهْ.. (ص١٠٣ ـ ١٠٤).

ويتكوّن النشيد الثالث «نهايات» ١٩٨٧ من ثلاثة مقاطع (تسع نهايات ـ النهاية العاشرة ـ آخر النهايات؟.. ياليتها)، ويتناول فيه صورة النهر الثائر الذي يرفض الواقع ولايقبل في جمهوريات الثورة غير النسوة والبسطاء، وهو يحاكم من غيّر نهجه ويتّهم الجهات في ذلك كما يتهم (المرأة النصف المتصابية والجسد الذي تمرّس بالهشاشة، وينتهي إلى الخمسة والأربعين عاماً أو السنوات العجاف، ويودّع الشعر الذي أتلف جسده، ولكنه في النشيد الرابع «ثلاثية القيامة»: (العشاء الجديد ـ نشور الحصى ـ الخلاص) يتلمّس بصيصاً من أمل في الرفض المعاصر باستدعاء طفلة الصباح الجليلي والطفل الذي يدحرج حصاه الملوّن في مواجهة الماء الآسن في بركة الواقع.

ويقع النهر في النشيد الخامس (إيلاف قلبي هلاك الفصول) ١٩٨٨ في حمأة التساؤل بين الضياع والموت المسيطرين من جهة وبين ماتبقّى من أمل في الخصوبة والقيامة من جهة، وهو بين المجهول والمغامرة، وبين الواقع والحلم، وبين اليومي والمتخيّل، ويفضّل أن يظلّ يشرب الملح والحبر مرّاً أسيداً يحلّيه بالعشق والغضب على أن يكون رقماً أو واحداً من مواليد «برج الدواجن»، ولذلك يحاول أن يعيد النقاء إلى النبع،ولكنه يدرك أنّ مقتله في هواه، وهواه في الخاء والدال والجيم والتاء المربوطة، ويصيرهواه كونياً:

عيبٌ على الوردِ نسْيانُ جَنّانِهِ
ـ يا شقيقُ ـ
عيبٌ عليك، ومحضُ حَرام،
مجافاةُ بحرٍ من زَغَبِ الرمل،
عمّدهُ فيه،
صاغا معاً جوهرَ الكون:

ماءً،
تراباً،
هواءً،
وشمساً تعاندُ أن لاتغيب..!! (ص١٨٤)

ويغدو هذا النهر الأخير «شرفتان للجحيم» - ١٩٨٨ فينيقاً جديداً، يطاول ثلج الخليقة بالنار، ويعلو بها إلى صهوة الألوهة، وتقوم بقيامته - الطبيعة البكر، ويلتقي الجسدان بعد أن يرتعد الربّ في داخله:

يا جحيمَ الغوايات. محبوبتي تخلع الآنَ معطفَ أوهامها.

وَأنا - عارياً أستحمُّ بتُرياقها.
ظامئاً أتوسّلُ هدنةَ سكرٍ رصينٍ،
يواتي احتمالَ النقائضِ،
في موج ضوضائها:
مرّةً ظبيةً، مرّةً وردةً.
مرّةً غيمةً، نيزكاً.مرّةً ذئبةً.
مرّةً شوكَ صبارةٍ.
مرّةً نجمةً فتنةً.
مرّةً صبوةً لا تُضاهى سخاءً.
وفي نخوة الجوع حاكورةً مُمْحِلَةً... (ص٢٠١)

ويتصف هذا الخطاب الشعري بخصائص في تشكّله، أهمها أربع:

١ - **التقاطع الزمني:** ينطلق هذا الخطاب من المعاصرة ووصف الواقع، ولكنه يستخدم - أحياناً - المفاصل الزمنية للتعبير عن اليومي والعادي، فيستدعي - مثلاً - صوراً من الماضي البعيد أو من الماضي الأقل بعداً لإسقاطها على الواقع ووصفه، ويلمس القارىء التقاطع بين هذين الزمنين في صورتي المماثلة والمنافرة.

وتبدو المماثلة في غير مكان من أوشاج الخطاب الشعريّ وعلاقاته البنيوية، كما نلمس ذلك في مأساة

الحسيني التي أسقطها الشاعر على مآسي زمننا:
ضحوةً مرَّ بي «جَوْشَنُ الشِّمْر» خَمَّنْتُهُ «ذو الفقار»:
أغبرَ الوجه، يلهثُ،
من سَفَرٍ أوْ عذابْ.
وألقى حمولةَ مانافَ عن ألفِ عامْ.
وجال بعينيه حولَ الجهاتِ
- وما أسعفتْهُ التحيّةُ -
هَمْهَمَ - وهو في الغمدِ -:
أبغي مَقيلاً،
وشيئاً قليلاً من اللبنِ العربيِّ،
وأمضي.
قلتُ: بيتُ المحبينَ بيتي، وأهلوكَ أهلي،
ليسَ منّا الذي غشّ:
غصْباً، وطوعاً.
ولاعاشَ نهرٌ يَمُنُّ على وادية. (ص ١٩ - ٢١)

وهو يختار مماثلة أخرى من الأندلس ومن عصور ملوك الطوائف ليؤدي بها وظيفة عضوية شبيهة بما جاء في المماثلة الزمنية السابقة:
أحارُ. لماذا يمرُّ ببالي،
مصيرُ الدويلات،
في عهد خزي ملُوك الطوائفِ.
والمسخراتُ التي قنّعتْ،
أوجهَ الفاطمية والأموية،
في المغرب «الفندلوسيِّ»
وال... وال...
ولكنني لا أرى من عزّاء،
وأستهجن الأحجيةْ.؟!. (ص ٥١ - ٥٢)

وليس مقطع «طور الماضي التالي» سوى صورة عن هذه المماثلة الزمنية. وتبدو المنافرة الزمنية بين الماضي

والحاضر ضمن الدلالتين: الصريحة والضمنية، وأول ماتبدو في زمن الولادة بالقدرة المخبرية في الموجة الشعرية التالية:

... يا سيدي.
يا زمان الولادة. بالقدرة المخبرية،
ماتَفْعُ نسلٍ ضريرٍ، قعيدٍ، مهانْ.؟ (ص٩)

فزمان الولادة بالقدرة المخبرية هوالزمان الحاضر. وهذه ولادة غير طبيعية، وهي الدلالة الصريحة، ولكنها دلالة ترشح بالدلالة الضمنية أو مايُسمّى بـ«النص الغائب» وهو الولادة الطبيعية، وكأن الشاعر يقيم مفارقة بين هذه الولادة وتلك، وكأنه يدين مانسمّيه عصر النهضة والنهوض اللاإرادي، وهو مايعبّر عنه بالمخابر والمصانع التي تصنع الرجال، وهي مصانع ومخابر غريبة، ثم إنّ الولادة بالقدرة المخبرية تنتج نسلاً ضريراً قعيداً مهاناً، وهو نسل الأرقام ذات القياسات والحجوم المفصّلة سابقاً، وهذه هي الدلالة الصريحة، أما النص الغائب فهو مايرشح من هذه الدلالة، وهو النسل القديم نسل الفحولة والإباء والمغامرة والتمرّد.

ويقدّم الشاعر صورة أخرى لهذه المنافرة الزمنية في قوله:

تاه مني يقيني.
باشري بالرحيلْ.
وانْشري من مناديلِ عرسكِ،
أشرعةً للعصافيرِ،
تؤنس وحشتَها.
سائلي:
هل تحسُّ الدوالي اليتامى،
بهجرة كرْامها.
أو تنوحُ القناديلُ محرورةً،
من نفاد الفتيلْ.؟!.
والحصيرُ التي باركتْ حَبْوَنا،
شيَّخَتْ.

من يعيدُ من الموت، ذاكرةَ الصحو.؟!.
هاإنني طالقٌ، طالقٌ، طالقٌ
من حنيني.
أيها الدرجُ الخشبيُ المصدّعُ.
ماعادَ صرُّ هلوعك،
الاّ صدى شَبَحٍ شائه،
ذابَ في نبضِ عُمرٍ قتيلْ..!! (ص٦٧ ـ ٦٨)

فالدلالة الصريحة هي في الضياع وضباب الرؤية والرؤيا، وأن تكون الدوالي بلا كرّام يعتني بها والقناديل بلا فتيل، ويكون الدرج الخشبي مصدّعاً، ولكن هذه الدلالة ترشح بالنص الغائب أو الدلالة الضمنية، وهي صورة الماضي، مناديل العرس والكرّام إلى جانب دواليه يعتني بها، والقناديل المفعمة بالزيوت والفتيل، وزمن الصحو، والدرج الخشبي المتين، والعمر الشاب.

وقد تبدو المنافرة الزمنية مقلوبة، فالشاعر يصور الماضي المجيد كما فعل في «طور الماضي الأول»، فعرّج على سيرة جلجامش وحمورابي وسنحاريب وهانيبال، وهو زمن الصحوة الحضارية في هذا المكان، وهذه الدلالة الصريحة، ولكنّ وراءها نصّاً غائباً، هو وصف رجالات هذا العصر من مهرجين وتوابع وأشباههم.

وهكذا يكون التقاطع الزمني مفصلاً من مفاصل التواشج في تشكيل هذا الخطاب الشعري المفعم بالثراء الدلالي.

٢ ـ الرؤيا الواحدة: وتهيمن الرؤيا السوداوية على هذا الخطاب الشعري، ولكنها رؤيا متشحة ـ أحياناً ـ بكوّة صغيرة ينفذ منها بعض النور، وهي رؤيا مستوحاة من الجراح الغضّة كما جاء في «النهاية الخامسة»، وهي تنوس حيناً وترتفع حيناً حتى تصل إلى ذروتها، فإذا هي متواشجة بالواقع تطمس الملامح الإنسانية والأفعال الإنسانية والإنجازات الحضارية ضمن تساؤل مرعب:

كفرتْ باسْمنا المُدُنْ.
ومَحَتْ لونَنَا القُرى.
بعدما أحرقوا السُّفُنْ،
لم يَعُدْ مبصرٌ يرى..!!
قيل: صرْنا (...) ولم نكنْ!!
من تُرى نحنُ، يا تُرى.؟!. (ص ٣٥)

أو مثل قوله:

ها أنا أسمع الآنَ قهقهةً،
من سحيقِ النداءات.
لكنني لاأرى فَرَحاً،
يُبهجُ الداءَ في لعبة التضحياتْ.!! (ص ١٣٦)

وعلى الرغم من هذه السوداوية فإن القارىء يلمح بعض الفجوات التي لاتزال ترشح ببعض النور موزّعة هنا وهناك في ثنايا هذا الخطاب الشعري، كرؤياه في الدعوة إلى الجهاد:

إني لأسمعُ لَغطَ أذانٍ،
«يكَبّر»
في غيرِ وقت الصلاة.!! (ص ١٦)

وكذا الشأن في نشيد المدينة حيث تدعو صغارها إلى أن يحملوا مكانس شبيهة برفش حفار القبور لجبران في وظيفتها لتدفن الأحياء الموتى:

(أرسلي.. في أكفِّ الصغارْ،
مكنسةً..
تستبيحُ الغبارْ،
من رضوخِ المعابد،
والأسرِ في البيتِ،
والرعبِ في السوقِ،
والجهلِ في المدرسةْ..
واحملي مجرفةْ.
واسْحلي العُقْمَ، والجُثَثَ الحيَّة المقرفةْ.

واعتلي، فوقَ ألقابِ «ذاتِ السِّوارْ».
وادْخلي عالمَ الحبِّ، والشُّغْل، والمعرفَهْ:
حرَّةً، حرَّةً، لا مسيَّرةً،
أو مؤطرةً،
في زوايا جدارْ..) (ص ٦٤ ـ ٤٧)

وتتكشّف هذه الرؤيا جلية في ثورة أطفال الحجارة في مقطع «نشور الحصى»، وهو يتحدّث عن الطفلة الجليلية فلسطين ترفض الجنود اليهوديوربّ الجنود، وترفض أن تطيع الأعاريب خلف شريط الحدود، لتصل إلى مقطع «الخلاص» إلى هذه الرؤيا ضمن مسار الغنائية العذب:

أيها الطفلُ دحرجْ حصاكَ الملوَّنَ، في بِركةِ المنتهى،
وانتهكْ، وقتَها، مبتغاكَ الحاصرَ،
حُيِّيتَ،
يا مبدعَ الكشفِ،
والخطوِ،
والكفِّ،
والمشتهى...
هاهو الكونُ يركعُ قدَّام هيبة هذا الجنون المقدَّس،
فزْأعةً ساجدهْ.
لاتكن راضخاً للخياراتِ،
ليس أمامَ الحقيقةِ،
متّسعٌ للتردُّدِ،
ليس سوى:
صحفةٍ من دَمٍ،
ورغيفٌ من الشهداء،
وملعقةٌ واحدهْ...!! (ص ١٥٩ ـ ١٦٠)

٣ـ الواحد /المجموع: تتصف بنية هذا الخطاب الشعري بثنائية ضدية غير متكافئة بين الفرد والمجموع،

ويتصف الأول منهما بصفات، أهما الخصب؛ فالنهر مصدر الحياة، ويتصف بالحركية، وهو المتحرك المغامر يبحث عن منبعه ومجراه ومصبه في زمن السكون، وهو يقيم التواصل ويبني الجسور بينه وبين الجماعة في حين أن الآخر/المجموع في الخطاب يتصف بصفات ضدّية، وأهمها الجدب، وكأن المناخ قريب الشبه من مناخ «الأرض اليباب»، ويتصف بالسكونية والثبات، فليس المجموع سوى أرقام أو حجارة شطرنج، وهم من «برج الدواجن» باستثناء فئة قليلة ذكرها الشاعر في نشيد «ثلاثية القيامة»، وليس بين المجموعة سوى الانفصال أو الاتصال السلبي، ولذلك كان الحوار مع الآخر متعثَّراً في كثير من مفاصل الخطاب.

والواحد هو النهر /الشاعر/ الشهيد، وهو مختلف عن هذا النسل المولود ولادة مخبرية، ولذلك يرفض لغة المعاجم، وتقدّسها الجماعة، وهو يخرج على الصحافة، ويؤمن بها أولئك، وهو يعلن قداس صفصافة وينتظر مجيء الزمر الدموية النقية، ولذلك كان يفرز دم الحيض والصديد عن أبهر القلب، فهو - إذاً - يسبح خارج التيار وخارج المألوف والعادي واليومي، ولذلك هو مهدّد ومحاصر:

يتكتَّمُ:
«من هدّد النهرَ. كيفَ.؟
تُرى اخْتنقَ النهرُ.؟. لا.
هل يُجاهدُ نهرٌ.؟. بمن.؟.
عَلَيْمْ قتلوا النهرَ، كُرمى اسْمه.؟
لا.
أيمشي قتيلٌ، وعكّازُهُ ضفّتاهُ.
ولا منذرٌ بنفيرٍ.
ولا هرَّةٌ تستشيطُ مُواءً
- هي الآن في شهرها -
والنهارُ الثلاثاءُ.
والليلُ يقتحمُ النومَ.

من حرَّضَ النبضَ في الأوردة.؟!.» (ص١٣)
والشاعر والنهر شخص واحد، أو هما اثنان في واحد وإن تحدّث إلى النهر بضمير المخاطب:

قفْ. خطاكَ تسيرُ بغير اتّجاهكَ.
أرهقْتَ رؤياكَ،
ضيَّعت نهجَ العبورْ.
قفْ. سراديبُ همِّكَ غصَّتْ وراءَ السؤالِ.
وزواربُ حانكَ أضحى غياباً.
وأمسى مصبُّكَ أبعدَ من نبعك الثرِّ.
حاذِر مصيرَكَ، أفصحْ.
هَمَا.. أنتَ في «المصْيَدَة».
دوناً سابل: واحداً كان، أو واحده.!! (ص١٩)

ويستخدم أحياناً ضمير المفرد المتكلم ليدلَّ على أنهما اثنان في واحد:

(أين دربُ الشريعةِ،
أين الشريعةُ.؟.
هلاَّ أسبحُ على قلق الحلم.؟
لا.
كان جسرٌ هنا، وهنالكَ.
أذكرُ...
هلاَّ تنامُ الجُسور؟!.
هل أنا تائهٌ.؟. ذاك رتلُ النواعيرِ.
أعرف شجو أغانيه.
أشتمُّ رجوى البساتينِ،
حولَ سواقيه
هاهيَ ناعورةٌ لا تبوحُ ولا تتململُ.
إني لأعْجَبُ يا ماءُ.
ناعورةٌ لاتدورُ.؟!.) (ص ١٧ ـ ١٨)

٤ ـ **التضاد في الصورة**: وليس التضاد مقتصراً على التقاطع الزمني بين الماضي والحاضر، أو بين الواحد

والمجموع، وإنما هو متوافر في كثير من العبارات الصغيرة لتقديم صورة عن التضاد القائم بين الواقع والمتخيّل، وتؤدي هذه العبارات وظائف داخل الوظيفة العامة الكبرى للسياق، ففي عبارة «الصغار المسنين» (ص١٦) - مثلاً - تضاد لفظي خارج السياق الشعري، ولكن العبارة ذاتها تؤدي وظيفة مركزية داخل السياق، إذ تدل إلى أن الناس يولدون - اليومَ - شيوخاً، وهم يحتاجون إلى رعاية وحماية في زمن الجدب، وفي عبارة «أعراس النعش» (ص٤٧) دلالة على الهرم الذي أصاب الجسد ويعانيه المكان وسكانه، وكذلك عبارة «وانصهر الفاعل بالمفعول» (ص٤٨) تدلّ على اختلاط الفاعلية بالمفعولية والأسماء بالأشياء في الواقع المريض وتشير إلى الفوضى التي سبَّبت هذا الداء، ومن أمثالها عبارات «من صيّر حبَّ الزيتون رصاصاً؟» (ص٤٩)، و«من هيّج في الصحو الأنواء؟» (ص٤٩ - ٥٠) و«جمرة باردة» (ص٩٣)، «رفقاء غرباء» (ص٩٧) وغيرها.

هذه قراءة سريعة للخطاب الشعري «نذير الأرجوان» أزعم أنها قراءة بريئة وغير مغرضة، ولكنها تظلّ قراءة واحدة لاتتنكّر لقراءات أخرى بريئة تسلك غير ماسلكناه وتكتشف غير مااكتشفناه من مكنونات هذا الخطاب الثري.

الهوامش

١ـ سورة الملك ـ ١٧.

٢ـ سورة فاطر ـ ٣٧.

٣ـ سورة الأحزاب ـ ٤٥.

٤ـ سورة عمران ـ ٤٥.

٥ـ أنظر أخبارها في: تاريخ الطبري ـ ١/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠، والمسعودي ـ مروج الذهب ـ ٢/ ٢٧١ ـ ٢٧٢، والثعالبي ـ ثمار القلوب ـ تح. محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر ـ ١٩٦٥ ـ ص. ٣٠٠ ـ ٣٠١، والزمخشري ـ المستقصى من أمثال العرب ـ بيروت ـ ط٢ ١٩٧٧ ـ ١/ ١٨ ـ ١٩، والبغدادي ـ خزانة الأدب ـ مصر ـ ط١ ـ ١٢٩٩هـ ـ ٤/ ٢٩٧ ـ ٣٠٣.

* * *

صلاة الغائب
الضياع في البحث عن خلاص

ميخائيل عيد

الرطوبة التي تكسب الشجر نضارة تجعل الحطب يتعفن... وقراءة كتب الحكمة قد توصل بعضنا إلى الجنون... ويكون السير على ايقاع الزمن نافعاً أحياناً، ويكون ضاراً في أحيان أخر.. وتمضي الحياة صاخبة، يصير اليومي خارقاً ومدهشاً، ونألف الخارق المدهش إذ يتبرد في دمائنا

* ميخائيل عيد: شاعر وباحث من القطر العربي السوري له عدة أعمال مطبوعة وخاصة في أدب الأطفال والترجمة.

فيصير يومياً... وتختلف الأحكام باختلاف الزوايا التي ننظر منها إلى المسائل.

في «صلاة الغائب» رواية الطاهر بن جلون التي ترجمها علي الباشا وصدرت مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق حاملة الرقم (٣٧) من سلسلة «روايات عالمية» تعكس لنا مرايا الذاكرة تحولات وجوه الزمن عبر مصائر الناس، وتبدلات الناس في مسيل الزمن الذي لايرون وجهه إلا في وجوههم، ولايقرأون إلا مايكتبه بأيديهم.

ويكون «الولع بالنسيان» توقاً إلى تذكر جديد، يكون مخاضاً لولادة، وتطلعاً إلى رؤى فاعلة في الكون كما هي منفعلة به. «كان على المرأة أن تحتفظ بالصور حباً بالزمن أو شعوراً بالمرارة لعدم استطاعتها انجازها» (ص٨).. وكان على من اجتاز المحنة الكبرى أن «يتذوق فضائل الفراغ.» وفي الفراغ تخف الأشياء حتى تكاد تفقد وزنها، وفي الفراغ، حيث انعدام الوزن، يدهمنا خوف جديد، خوف الضياع، الخوف من أن يصبح الواحد منا «كائناً من الرمل تذروه الرياح وتوقفه الأعشاب البرية على سفوح الكثبان» (ص٩) ونألف أحياناً، مانخشاه ونرغب فيه حباً بالخلاص مما يثقل حياتنا المحدودة الضيقة، ونتمنى أن نصير منزلاً أو حديقة، ونكتشب إذ ندرك أننا كينونة لم تكتمل بل هي قيد الصيرورة، وأن مانتوق إليه ونتمناه متعب ولاطعم للحياة لولاه... وتفرغ الأيام وتمتلىء، نبتعد عن الأمكنة والناس لنقترب من أمكنة أخر، ومن آخرين، ونبقى أحياناً من غير أحلام، فلا نحلم حتى بطلوع الصباح، وقد يبهجنا التفكير «ببهلوان» أحياناً.

ويمر بنا أناس نحبهم ونتمنى أن نفهمهم لنحبهم أكثر.. ويظل سوء الفهم جداراً أو حجاباً، ونضيق ذرعاً بوسائل الفهم كما نضيق ذرعاً بعطالة الجسد الذي يحرن فلا

يتكيف مع الأحوال الجديدة التي تطرأ، ونرغب في أن نكون منها ولها. ويبقى الواحد منا «يتأرجح داخل جلده» (ص١١).

ويموت رجال في مواجهة العالم بالفهم وحدّة الذهن، ويموت آخرون متوارين عن الأنظار مستسلمين.

وتأتي لحظة التحول، ندين ماكنا نؤمن به، نغيب عن التاريخ إلاّ بقايا ترسب في أعماق الشعور، نذم الأشياء «تراقبنا كالشهود، إنها تختلط مع الزمن وعمله. وشرها يكمن في سكونها، فكأنها أبدية صغرى تشوش نظرتنا. والأشياء تعيدنا إلى أنفسنا وتبعث بنا بعيداً، نحو تلك الفترة الأخرى التي نجت من النسيان» (ص١٢).

ونحلم.. يُخيل لنا أننا نجونا «من المادية» تشف أمامنا نواميس الطبيعة ونظل غير مدركين جوهرها. نقلق، ويشعرنا القلق بأننا في العالم، وربما أشعرنا الخوف بذلك أيضاً. ويبقى «أنين الجسد» في مسامعنا حتى لو خيل لنا أننا تخلصنا من الجسد. فنحن لانمارس إلا ماتتيحه لنا طاقات جسدنا. وقد يضجرنا «الحياد الناتج عن الصحة والفراغ» «كان جسمه، طيلة حياته، قد عانى من صحة جيدة فلم يُصب بأقل خدش. جسم سليم، أبيض، ممتلىء، استولى عليه الملل» (ص١٣).

ونرغب ولانجرؤ.. نختزن الرغبات ونثقل الذاكرة بالصالح والطالح، ونود لو نجلس «قرب حافة الاسرار والنسيان» (ص١٦).

ويعبر بطل الرواية التي لابطل لها سوى الذاكرة، يعبر «فوق الحزن العظيم الذي لم يكن سوى حياته نفسها» لقد أفرغت ذاكرته، تخلصت «من القش والحشائش اليابسة» ويبقى حدثان: الأول متعلق بميلاده والثاني متعلق بموته. ولم يكد يحدث شيء بين الحدثين. وكم تمنى أن يصير أبيض، أن ينهض ويستعيد نشاطه «فليس هنالك شيء لإذلال انسان

مثل سجنه ضمن حياة هزيلة تافهة. ومن الممكن هكذا، وبمثل هذه الطريقة إذلال شعب بأكمله وتعويده على الخضوع والصمت! » (ص١٧).

والمرايا التي تكمل الصور، لاتكملها في زمن مجرد يتربع فوق الأمكنة منفصلاً عنها، إنها تتيح لنا أن نرى الزمان في المكان وبوساطته، نراه في الأشياء وتبدلها، في الاشتعال والانطفاء، ونشتعل ثم ننطفيء ولانرى الزمن بل نرى آثار مروره.

ففي ربيع اجتاحه الوباء، وفي مدينة « لاتبوح بأسرارها » مدينة « ابتلعت عمل الزمن وأسدلت الستار على الحجارة وردت الشمس نحو الجنوب » كان قد ولد..

ويحكي لنا.. نسمع أنين الأم الحبلى ولانقلق « ليس الأمر إلا مجرد ولادة » لكنها ولادة في زمن الحرب التي تدور بعيداً عن فاس ولايشارك فيها أبناء فاس الذين يعيشون «داخل الأسوار، ويحسبون لكل شيء حسابه» «انهم حراس التقاليد والقناعات، وهم لايذهبون إلى الحرب: انهم لايشتغلون بالسياسة ويحبون أجسامهم أكثر من اللازم» (ص١٩). « ويعتبر غريباً كل من ليس من فاس » (ص٢٠).

وتزغرد متسولة عجوز أوتها الأسرة «لقد أتى المولود. لم يكن جميلاً ولابشعاً » وتدهنه «لالا رضية » بمزيج «الغنجل» مع الزيت والليمون. وتزنره بضماد. ونسمع الدعوات والتمنيات.. وسمي المولود محمد مختار.

وتمر أمامنا صور شتى، نرى وجوهاً كثيرة، وقد يكون وجه العادات والتقاليد أكثرها وضوحاً، ويطل وجه التاريخ عند كل منعطف، ومن كل ساحة.. نرى المترفين يتربعون فوق ماكنزوا من ثروات قائلين: هذا لايعنينا. ويضرعون إلى الله كي يحميهم ويدفع البلاء عنهم.. وتصبح الحياة قاسية على « البطون الكبيرة الممتلئة التي يقلصها الخوف»

(ص٢٧) وتكون مقاومتهم الاحتلال «سلبية» وتسجن العجوز السوداء في دورة مياه لأنها سخرت من هذه «المقاومة السلبية» وتذهل وكأنها أصيبت بمس من الجنون.. ويهرب الفتيان من البيوت المسورة ليواجهوا المحتلين.. ونشعر بالألم، فنحن أمام «خراب الكبرياء والتعالي والزمن الذي ينهار بالياً من القدم» ونحتاج إلى كثير من الماء لإنقاذ مواليدنا من أن يكونوا صورة عنا يقيدهم «الموت والمقاومة السلمية» (ص٢٨).

ويغفو البطل في قفص «لاوجود له إلا في رأسه» ويحلم بمنزل يمكن أن يطل على عدة آفاق، وندخل معه مملكة الأسرار.. ونتخيل ملكتها معه «سيدة جميلة وغريبة» «تبرز كالنار بين يديه، ملامسة جدران الليل، خارجة من الظلام ومن خفايا أخرى، عبدة للحب وملكة للسر. صورة رسمها الحلم وأبقتها على قيد الحياة الرغبة المجنونة في هذا الجسد المرتجف، المدمى للولادة من أجل مصير من الرمل» (ص٣٠) ويخرجه من الحلم صوت جدته «لا لا مليكة» التي «رحلت ذات يوم وهي مستغرقة في النوم» ويرى يديها.. يدان «صنعتا الخبز واعطتا الحياة» «تمتازان بدقة ومهارة كبيرتين» «يدان يعبرهما العطف والحنان» وهاهي ذي تعلن موته وتجرره من كثير «من السنين التي لافائدة منها، تحررت من وطأة اسرة تحب وتكتم الحب، ارتاحت من حياة تافهة لاحرارة فيها» (ص٣١).

«أنا أيضاً كان بامكاني أن أغير جسمي وحياتي، ولكني كنت مرتبطة بالأرض، وقد أمسكت بي جذورها، مرتبطة بتراب وخزف الولادة» (ص٣٢) ثم تحكي لنا شيئاً من سيرتها، وتقدم لمن كان حفيدها الكثير من النصائح: «افرغ أولاً ذاكرتك، اغسل جملك، نظف صورك، تخلص من الآخر الذي كنته» (ص٣٣) وتحكي له طرفاً من التاريخ مخلوطاً بسيرتها وذهابها إلى القرى «التي أهملها الله وتخلى عنها»

وتعلم «أهلها الانتظار» وصار فيها الاطفال استراحة «في مسيرة الموت البطيئة» (ص ٣٤).

ويناضل ضد ماضيه «وضد ماضي اسرته لأن هذا الماضي يعذبه» ويقرر أن يسرد قصته كي يتخلص من سيطرة الماضي. ويتذكر التاريخ الذي لكلماته «خطورة الدماء التي سفكت» (ص٣٦) ونقرأ تاريخ البلاد متحداً بتاريخه وتاريخ اسرته.. وتروي له الجدة سيرة عمه عباس الذي اختفى ولم يحدثه أهله عنه «كان يرافق الحرفيين والزنادقة المشردين وقطاع الطرق والاولاد النازحين من الريف» اما انت فزوجوك من أحدى بنات عمك، وهن كثيرات ولم تتفوه بكلمة «كنت عاقلاً، معتدلاً، ونظامياً» «كل شيء كان مرسوماً ومخططاً، وماكان عليك إلا أن تتبع سير الزمن» (ص٣٨) وعملت «على اقتصاد كل شيء من حياتك، فلم تبذل جهداً ولم تتعرض لأي خطر».. وكان الصداع جنونك الوحيد، وصار الآخر يسكنك. والقى بك الألم «إلى أمكنة أخرى وأزمنة أخرى» وأنت مدين للآخر بتحررك» (ص٣٩).

وإذ ازيل عنه تاريخه صار «جاهزاً تحت تصرف رياح المساء بانتظار جذور جديدة، مستعداً للاستيلاء على الزمن، وصياغته وترويضه بخفاياه وانعكاساته الغامضة» (ص.٤٠).

وتظهر له « لا لا مليكة» على لوحة الليل الابدي وقد استعادت شبابها وجمال العشرين من عمرها.. وتشير إليه قائلة:

«- اذهب! اذهب نحو الجنوب!»

ويرسم المؤلف صورة لمقبرة «باب الفتوح» التي تلزم «الصمت حيال الكثير من المصائر» حيث انطفأت أساطير عديدة كانت قد ولدت في ازمنة الفتح الاسلامي.. وتولد هناك حكايات جديدة وأساطير جديدة، يأتي إلى هناك

رجلان، ليسا من الاقدار أو الاساطير «متسولان يقضيان الليل مشردين، ويعملان نهاراً كمقرئين» (ص٤١) الاول اسمه سندباد، وهو مهووس بالكذب. وقد فقد ذاكرته والآخر «يرغب أن يكون كلباً ويسمي نفسه بوبي، لم يعد يعرف من أين أتى» وستبدأ حياته يوم يعترفون «بانتمائه لفصيلة الكلاب».

ينام سندباد على قبر وجيه من علماء جامعة القرويين وينام بوبي على قبر مجهول صاحبه «وحين يهطل المطر يحتميان تحت شجرة الزيتون القديمة» (ص٤٢).

ويسمعان أنيناً يقطعه لهاث من يبذل جهداً ويخافان «فالاحياء اشرار، أما الموتى فليسوا كذلك» ويظنان «أنها الريح، الريح السيئة المنبعثة من اللعنة» ويتكلمان على سادة المكان «ملائكة العالم الآخر» «إنهم ظلال الصمت، وهم تباشير الفجر» (ص٤٥).

«وأصبح الانين بكاء، أصبح صراخ طفل. ولم تعد الشجرة تتحرك وعاد النبع إلى غزارته الطبيعية. ولكن الغرس البيضاء مازالت تتجول حول الزيتونة وحول النبع» (ص٤٦).

وعند ساق الزيتونة كان طفل في غطاء صوفي أبيض.. «يبتسم ماداً ذراعيه. وقد انبعث من وجهه نور وضياء باهران» وغرد عصفور على غصن الزيتونة. غرد قبل شروق الشمس. وذلك «ينذر بوقوع حدث عظيم» (ص٤٧) وتلألأت المرايا.. وابتعدت الفرس.. تتقدم امرأة ومعها الفرس لتعلن أن للطفل ميزة علوية «تقضي بالا يحمل اسماً» وعرف سندباد المرأة. إنها يمنى رئيسة متسولي المنطقة الشمالية «مومس في الحي اليهودي في فاس سابقاً، متشردة في الصمت الأبدي، وقد اختفت من بين المتجولين منذ زمن بعيد» (ص٤٨).

وتعلن المرأة لهما أن يمنى ماتت، وأنها ليست سوى صورتها، وقد كلفها القدر «بالتقاط نجمة الصبح الصغيرة هذه، واصطحابها إلى ينبوع الفضائل العلوية» (ص٤٩) ويلحف سندباد في السؤال لمعرفة سر الطفل، وتأبى أن تبوح بشيء. ويعلمان أن لاخيار لهما، فمصيرهما ومصيرها بين يدي هذا الطفل الذي ولد «من صفاء الماء ومن صلابة قشر الشجرة».

وتطلب منهما الحفاظ على السر: «الأمر الرئيسي: الصمت. الأمر الثاني: الطاعة والانضباط».

ويسألها سندباد إلى أين؟ وتقول: «لسنا الا ظل صورة. لسنا إلا اشارة تركت في فضاء ظل أحد الاجسام أو احدى الرؤى. لسنا على وفاق مع كياننا الخاص بنا» «لقد تم اختيارنا وتسميتنا من قبل الينبوع، من قبل الشجرة ويدي القابلة «لا لا ملائكة» لكتابة هذا الكتاب، لملء كل هذه الصفحات» (ص ٥١).

ويعلن سندباد «كل هذا غير منطقي» وترد عليه بحزم «لا شيء منطقي» ولاينبغي أن نتخلى عن مهمتنا.. ويستعدون للرحلة نحو الجنوب.

في فصل عنوانه «يمنى» يخبرنا الكاتب أن البطل الذي مات عاد إلى العالم وقد تغير كثيراً. لقد ولد من «الزيتونة ومن الينبوع، واعترفت به المرايا التي نصبتها الجدة في المقبرة.. لم يكن يحمل اسماً.. ويمضون معه ويلزم الصمت «حتى الساعة القدسية التي ستعينها احدى ظواهر الطبيعة التي كتمها في أعماق نفسه».

ويروي المؤلف طرفاً من سيرة يمنى ابنة الحطاب الذي صار جندياً ثم صار عاملاً في مناجم شمال فرنسا.. وسار ذات صباح ولم يعد.. وعملت الأم خادمة. وتمزقت الأسرة.. وأحبت يمنى شاباً هرب منها حين علم أنها حامل.. وحولتها

صاحبة المعمل الذي عملت فيه إلى مومس، أصغر «وأجمل مومس في المنطقة» ودرّت يمنى على «الشيخة» ثروة صغيرة وفقدت صحتها وجمالها.. وانتابها الحزن العميق والكآبة. ورحلت مع أحد الزبائن وتركها. وطرقت الأبواب وعملت خادمة. اكلت بقايا الوجبات ونامت في ركن من «بيت المؤونة» وهربت من هناك لتجد ملجأ عند عرافة يهودية عجوز «جديرة بأن ترعب أصلب الرجال وأشد النساء ثقة بنفسها» (ص٦٠) وتقرأ العجوز وجهها وتخبرها أن مستقبلها سيكون «شجرة ومنهلاً». وانطفأت «فريحة» العجوز واستولى الذعر على يمنى.. ثم استأنفت طريقها الطويل. عادت إلى الماخور، وتعلمت «أن تتلقى الضربات بهدوء ورضى» وكأنها تنتظر من يخلصها.. وحققت نجاحات في بيت الدعارة.. وأحبها شاب يتابع دراساته «الاسلامية في جامعة القرويين» وشغفت به.. وشعرت باقتراب الموت.. وهجر «ادريس» كل شيء من أجلها، ثم جن ومات. ومرضت وعولجت. وراحت تتسول مجنونة، تسير على غير هدى وكأنها فقدت الذاكرة.. ويحدثنا الكاتب حديثاً شيقاً عن رقع ثوبها.. ثم اكتشفها عمال التنظيفات ميتة فدفنوها «في حفرة قرب مجمع النفايات» «لم يكن لهذا الشخص هوية، وبالتالي فهو يتمتع بميزة عدم الوجود، وبأنه لم يعش مطلقاً! فكل يوم هنا أو هناك يدفن رجل أو امرأة في رمال الوحدة، في صمت السنين الثقيل.» (ص٦٧)

ويمضي الأربعة قدماً.. يستضيفهم الفقيه صلاح المسؤول عن مسجد صغير، كاتب عام، مزين ومطهر، معلم في مدرسة تعليم القرآن، مسجل العقود وإمام المصلين، وكاتب عقود الزواج والطلاق، الذي يداوي المصابين بالربو ويعالج من أصابهم مس في عقولهم، ويصلي لأرواح المنبوذين.. الخ.. وتناجي يمنى الطفل، تخبره أخباراً شتى وتحدثه حديث «محمد مصطفى ماء العينين التلقامي الذي كان وجهاً، كلاماً

وشمساً، قبل أن يكون مقاتلاً، دبلوماسياً وقديساً» (ص٧٠) وستكون ذكراه «المرأة الحقيقية، الوحيدة والأخيرة التي سيأتي وجهك ليحل فيها» (ص٧١)

ونقرأ شيئاً من سيرة سندباد.. كان قد قرأ كل الكتب التي استطاع الحصول عليها، وحفظ القرآن غيباً، وأخذ يساوره الخوف من أن يصاب بالجنون» (ص٧٥) وكان «يكتب صفحات كاملة بصورة آلية» «مستخدماً ريشة من القصب كان يغمسها في الحبر البنفسجي الشاحب، حبر رجال الدين والحواة والسحرة» كان «يحب تغيير اسمه لعدم تمكنه من تغيير رأسه. لأنه لم يكن يحب رأسه كثيراً» (ص٧٦) وكان يستغل النساء ويحتقرهن. وكان يقول «أنا الشك» وقد شكا شيوخه من أنه قرأ «أكثر مما ينبغي من الكتب» (ص٧٧) وكان «يراقب رجالاً يعيشون ويموتون في الكذب والرياء» وكان مجتمع فاس مغلقاً «يغلق الأبواب بالمزلاج على ممتلكاته ومجوهراته وعلى بناته بشعرهن الطويل وبشرتهن الناصعة البياض» وكان «يكره هذه المدينة التي كانت تمنعه من التنفس» وكان صديقه جمال وحده الذي يعرفه جيداً.. ويكتب له جمال رسالة يعرب له فيها عن خوفه من نار صداقتهما.. وحين ارسل له الجواب كان جمال قد غادر فاس.. ومرض سندباد، ثم ارسل إلى مشفى الأمراض العقلية، وفقد ذاكرته.. نسي الكتب والمخلوقات واخترع لنفسه ذاكرة وراح يروي قصص رحلاته الخرافية عبر البحار. وعاش حياة المشردين بعد وفاة والده.. والتقى «بوبي» بعد مشاجرة.. وصارا صديقين وسكنا في المقبرة.

وفي الطريق جنوباً صار وجه سندباد يكفهر، فثمة «نتف من حياة منسية ودفينة تهدد بالظهور ثانية» كان يشعر «كأن ذراعاً قوية تشده نحو ذلك الحقل الأبيض البعيد، نحو أحداث سجلت في ماضٍ ملغى، امحى من حياته» (ص٩١).

ويلتقون سياحاً اتوا ليطلعوا «على ثلاثة آلاف سنة من التاريخ خلال عشر دقائق» (ص٩٢) وكانت يمنى تحكي للطفل حكاية «ماء العينين» كلما سنحت لها الفرصة.. كان «ماء العينين» من الأشراف، رجل علم ودين.. ناقش العلماء وبادلهم الافكار والنظريات، كان مسلحاً بالسيف والقلم «كان رجلاً من الجنوب، ابن الرمال، وقد تعلم احترام جلال الصحراء والسماء، وكان وليد سكونهما وعظمتهما» (ص٩٥) «كان يتمتع بارادة قوية وبقوة خارقة يزيد من رسوخهما تواضعه الجم» وكان الطفل منبهراً بكل «تلك النجوم التي لم تكن تفارقه» (ص٩٦) وكان يسير حاجاً نحو الينبوع والنور، نحو المرأة العلوية، نحو ذاته» كان يعلم أنه لن يصبح شخصاً آخر «إلا بتخلصه من كل الأقنعة» وقد اصبح بعيداً عن الشخص الآخر الذي كانه «لم تعد هنالك ذكريات» (ص٩٧).

ونرى زحام المحطات، نسمع اصوات المتسولين الذين يستأجرون صبية يقودونهم ليتسولوا، ونرى المشعوذين، وباعة شتى السلع.. وثمة من يبحثون عن فضائلهم التي اعتادوا الاستغناء عنها. ولم يجدوا «سوى الايدي التي تفسد الناس وتحط من قدرهم» حيث ثمة الكثير «من الرؤوس مطرقة تنظر إلى الارض» «أرواح فاسدة مرتشية وتاريخ قد توقف» (ص١٠٢) وثمة من يرون الحياة خدعة كونية وقعوا في حبائلها، ولايعلمون لماذا اقحموا في زحامها..

وتسمع يمنى حواراً دار بين سندباد وبوبي فتقول:

«ولكنك يا سندباد تتكلم وكأنك كتاب».

– إنني كتاب بالفعل يايمنى، وقد قرئت مرة واحدة وحيدة» ثم أردف «إنني المخطوط الضائع التائه بين الليل والفجر، كتاب لم يغلق جيداً. ومن وقت لآخر تعصف الرياح ببعض الصفحات وتسقط تحت اعين قراء. هم أنفسهم ضائعون. وأحياناً تصل تلك الصفحات إلى قربي، إلى هنا،

وتصبح تحت نظري، ولاأفعل شيئاً سوى قراءتها دون أن أعرف لماذا اغيب ولماذا أنا مأخوذ بجملها. إني واثق من أمر واحد: وهو أني إذا كنت كتاباً فإني كتاب لم يكتمل» (ص١٠٤-١٠٥).

ويتابعون السير متوقعين أن تنتهي الرحلة وتنجلي الغوامض والالغاز.. يسمعون الكثير من الحكايات والقصص. وتتكامل امام انظارنا لوحة الحياة في المغرب.

وتتسلل إلى عند يمنى فتاة صغيرة سوداء حافية القدمين رثة الملابس وتزعم أنها لا اسم لها ولا أهل.. لقد ماتوا.. ويصرخ بها أحدهم فتنهض وتختفي.. وتمر بنا المدن.. يمر بنا الباعة والاطفال العراة، اناس يعاركون من أجل البقاء بكل الوسائل، وقد أنهكهم الانتظار ونسوا أنفسهم.. وصعدت فتاة إلى الباص وغادرته قبل أن يصل إلى الدار البيضاء وركضت في حقل قاصدة البحر كي تروي له قصة حياتها «التي سلبت منها قبل الاوان» (ص١١٤).

ووصلوا إلى الدار البيضاء التي «تحابي الاغنياء ولاتشفق على الفقراء» «ولم يستطع الدين ولاتراث أجدادنا شيئاً حيال ذلك» (١١٥).

ويشعر سندباد بالخطر ويكاشف بوبي: «وإني لأشعر احياناً كأنَّ هنالك قوة تقودنا ليس لنا أية سيطرة أو سلطة عليها. وإني لأشعر احياناً كأن هنالك من يجذبني نحو فخ ترك ورائي منذ زمن بعيد» (ص.١٢٠) ويصاب بوبي بالدوار، ويبدي رغبته في العودة إلى المقبرة. لكن سندباداً يقنعه بمواصلة السير.. وتتابع يمنى حكايتها عن «ماء العينين» وكيف بنى مدينة سمارة وشرع يستعد للمقاومة.

ونمضي «الليلة الصافية ذات الظواهر» مع المسافرين في سيارة أجرة عتيقة.. نسمع حكايات شتى.. وتحكي يمنى حكاية الصحراء التي «لايحدث فيها شيء ولايبدأ شيء

والتي ينتهي فيها كل شيء» «يارفاق الكلمات والأناشيد، هذه قصة لم تنته، تحدث بعيداً عن غرور البشر، في قمة كل الاهواء، هو النسيان» (ص١٣٢).

ويحكي «بوبي» حكاية ضياعه في الغابة، وكيف حكى للسنديانة حكاية هربه من بيت والده الذي اراد بيعه وكيف أتاه صوت رجل وعده بأن يكون حامل السر.. فخاف وغادر الغابة: «ومنذ تلك الليلة لم أعد أعرف إلى أين أذهب حاملاً ذكرياتي وأحلامي» (ص١٣٥).

وتتوالى الحكايات.. ويختلف الركاب.. ثم يصلون إلى مراكش الحمراء ويتفرقون. ويبقى الطفل يفكر: «يجب أن أبقى حياً لأني يجب أن استمر في التفكير» ويعجب من نسيان الاجيال الجديدة اسم «ماء العينين» في الجنوب واسم عبد الكريم الخطابي في الشمال.. وتتداخل صورة الصحراء مع صورة جبال الريف، وبين الاثنتين صور الجماهير المشردين الذين تجمعوا في المدن» (ص١٤٠) وتشرع يمنى تروي قصة «سمارة مدينة الرمال التي كانت ستصبح مقدسة» (ص١٤١) «كانت سمارة مدينة حديثة تماماً، وكان عليها أن تجد روحها وتحقق مجدها في مقاومة الغزاة المحتلين.» (ص١٤٢).

وصارت مراكش ملكاً للأطفال في ذكرى عاشوراء: وقد عرضت كل الالوان على الساحة الكبرى» وشقت الفرق الموسيقية «عنان السماء بألحانها» وضاع سندباد وبوبي وضلا الطريق بين ذلك «الجمهور الأعمى» ويفقد بوبي السيطرة على حركاته وكلماته.. راح يدور من حلقة إلى حلقة «خالطاً بين حكايات بعض الحلقات وحكايات الحلقات الأخرى» ونسمع حكايات لاتنسى. ندخل دنيا الرموز السحرية.. تئن الكائنات فيمتلئ الفضاء بكاء وأنيناً... ويجلس بوبي إلى جانب شيخ يحكي لتلامذته حكاية مدينة السر التي تكمن في

كل منا وهي فضيلتنا «فضيلة المفكر»، ذلك الذي لاينصاع إلا إلى الحقيقة الكامنة في اعماقه».

«إن جسدنا فارغ. وانفاسنا معلقة. وعلينا أن ننطلق ثانية للبحث عن كياننا. عزيز، عزيز هو المكان، عزيز هو زمن النشوء والأصل، مكان وصباح الينابيع.. في الجنوب.. في الشمال.. ولكن ليس هنا، في هذا المكان الدّوار، المنحط، الفاسد» (ص١٤٨) «نحن نخون الثقة التي وضعتها فينا مملكة السر. نساوم عليها ونخسر كل يوم شيئاً جديداً من روحنا». ويهتف بوبي: «أنت معلمي.. إني أبحث عنك منذ ولادتي» ويرد الشيخ: «لاتصرخ. فالضجيج قناع الكذب» وينصحه قائلاً: «المعلم هو ذلك الذي نطمح لتجاوزه، لالخدمته، أو تقليده. وأنا لاأغذي الخضوع بل اليقظة» ويبوح بوبي بالسر معلناً «لقد ولدت لكي أضيع» (ص١٤٩).

ويعود سندباد معرجاً على العم ابراهيم الحذاء فيدخن «الكيف» عنده راجياً أن يقوده ذلك إلى الجانب الآخر من الزمن كما يفعل بالعم ابراهيم. وتعود إليه ذكريات قديمة فلا يكفهر وجهه بل يبتسم. ويلتقي بوبي ويقوده إلى البيت مثل طفل صغير.

وفي مقام «بويا عمر» حيث يتعلمون النسيان «لأن الزمن قد أُلغي هناك» حيث «يجب الاستسلام والخضوع دون تخفظ، برأس محني ويدين مبسوطتين وجسد معرى، ومفرغ، مهيأ، وحر. لأنه سوف يعذب» «إنه الجحيم ليس غير» هناك حيث يجف الدم المسفوك على «شاهدة الضريح على وجوه استسلمت للموت مفتوحة الفم الجريح بسبب الغياب الطويل «الطويل جداً».. في هذا المقام يودع سندباد «بوبي» ليشفى من جنونه «يجب أن يعيد بوبي ارتباطه مع اجداده، اولئك الذين يملكون مفتاح الجنون» (ص١٥٥-١٥٦).

وشد سندباد وثاق بوبي بسلسلة أعطيت له.. وتوقف

كل شيء في رأس بوبي «وامتلأت عينا بوبي. فلقد أصيب أحد الرجال بالجنون بسبب لغزه! وماهذا «الوجود الذي يمنح ويتأكد عبر مصاشر أخرى محطمة» (ص١٦١) ويشعر بشيء من الشك «ولن استطيع أن اقلب جذور هذا البلد الذي اندفع في ضحكة شريرة تعبر عن الاعتراض والاحتجاج في السر والنفاق والداهنة في العلن. ولكن أين ذهبت نعمة الموت؟» (ص١٦٢) «ابتعد عن الكلمات خوفاً من أن تسيل الدماء من شفتي، احتفظ بتجربة جرح الكلمات من أجل النهاية. نهاية ماذا؟ إنكم سوف لن تعرفوا ذلك» (ص١٦٣).

وتختلط الأمور في ذهن السندباد. تنهكه ذاكرته المشتتة.. «لقد تعبت من الركض وراء نتف الذكريات» (ص١٦٥) «تمر بي لحظات من النور والغياب، ويعبر بي الكلام وتجتازني المناظر. وأدفع بذنوبي إلى الأمام لكي يغسلها الزمن، لكي تمتصها الرمال» «إني أسير وخطواتي تمحي ورائي، كل هذا يسبب لي عطشاً مخيفاً» «يجب تحطيم الالم بالضحك» «إني بحاجة لصمت الأموات» (ص١٦٦).

وتنقل يمنى للطفل أقوال جدته «لا لا مليكة» «الحرية هي أولاً وقبل كل شيء الكرامة» «وقد عمم الناس المذلة. يجب استعادة الكبرياء ونبذ الغرور» (ص١٦٧) ثم تعود إلى حكاية «ماء العينين» الذي نظم المقاومة..ونشبت المعارك..

ويخيل ليمنى أنها ستتلقى اشارة. واقتربت منها شابة جميلة.. ويدور حوار بينهما.. تسألها يمنى عن اسمها وتجيبها الشابة:

«وأية أهمية لاسمي. يمكنك تسميتي وتغيير اسمي حسب تعاقب الفصول. إني أعيش محاطة بالزجاج وبالمرايا وافقد طيلة الوقت صورتي، ولكن كم كنت أود أن أكون اكثر رشاقة وأن اتنقل بمزيد من السرعة، هنالك شيء ينقصني. وجسدي هذا هو الذي يعيقني. فأنا أجره ورائي، وهو

ينصرف بحماس إلى التنفس، والتعرق والحركة» «لست قادمة من أي مكان» «ولدت على أرض جليدية، وقد نسي والدي أن يسمياني. كان منتهى السعادة ألاّ يكون لي اسم. وكان ألماً وعذاباً دائمين أن اكون بلا بلد، بلا جذور» (ص١٧٢) وتخترع لها حكاية وتطلب منها أن تأخذها معها. ويأتي شيخ يجلس قربهما ليحكي حكاية العذاب والفقر وخيانة الوطن وسرقة المياه.. ومن ثم حكاية «هزيمة الرجال الشجعان، هزيمة المغرب الذي أصبح محمية للفرنجة» (ص١٧٦).

وتخبر الفتاة يمنى خبر حفيدة «ماء العينين» الذي كانت له «مائة وست عشرة زوجة» (ص١٧٧)

وتطلق يمنى على الفتاة اسم «ار[illegible]ي» لوزة تيمناً باسم شجرة اللوز البربري، الأكثر اصاله [illegible]شجار المغرب. ويمضون معاً.. ويصلون إلى «قرية النسيان» وهي قرية كل مافيها مدهش. فثمة أناس هنا لديهم مايريدون اخفاءه «لأنهم أصبحوا يشعرون بالخجل» (ص١٨٤) وثمة من أفرغ ذاكرته «كما تفرغ حقيبة قديمة» «وثمة من حذف الكلام من حياته نهائياً» (ص١٨٧) مع أنه كان مؤذناً ثم صار خزافاً يصنع أشياء جميلة. وفي كل من هؤلاء «يرقد أحد الكذابين وأحد لصوص الزمن» (ص١٨٨) «انهم لم يفهموا شيئاً من الحياة. أما الموت؟ فقد كانوا عبيداً له» (ص١٨٨).

ويكرمهم الفقراء «فالأجداد مازالوا موجودين وهم يسهرون على الطفل وعلى مصيره» (ص١٩٢) وتكمل يمنى الحكاية للطفل «كان المغرب يفقد كرامته كجسم يفقد دمه. وقاوم الأبطال حتى النفس الأخير، واستشهد الكثيرون» (ص١٩٤) وفقد الشيخ «ماء العينين» الأمل بالنصر وصار حراً يتذوق مرارة الهزيمة وقد تخلص من الكلمات والحاجيات واستغرق في صمت عميق. وظل يؤدي صلاته في سريره بعينيه دون أن يتحرك» (ص١٩٥).

ويقرأ سندباد ديوان الحلاج. يشعر باقتراب نهاية المهلة «قريباً لن يحتجزنا شيء» (ص١٩٧) ويدعو يمنى إلى حث الخطا «فمازال لدينا طريق نقطعه، وأناس نكتشفهم وحكايات ننسج خيوطها. هيا بنا! إن الكلمات تسكرني. فلنرحل!» (ص١٩٨)

وفي قرية الانتظار التي تأوي عائلات شردها زلزال اغادير «حين انشقت الأرض لتبتلع كل ماعليها» ثمة القليل من الرجال. والكل هنا ينتظرون يصغون إلى الأرض منصتين بكل جوارحهم. لقد تعلموا الانتظار ولم يتعلموا النسيان.. والنساء هنا كالرجال يقضين «الوقت بتحضير طقوس موتهن بكل عناية ودقة» (ص٢٠٢) وهم يحتفلون بموت من يموت «سيعرف ليل اعماق البحار الطويل» (ص٢٠٣) «إننا عراة نستسلم بكل حرية للعدم» «النسيان هو مهنتنا» «انها مهنة مستحيلة لايمكن ممارستها» (ص٢٠٧) ويقتربون من أغادير «المدينة التي فقدت روحها، الظل الكثيف لرواح ميتة» (ص٢٠٨) وتتوالى المرثية بانغام الأسى والانين.. ويمضون ليلة في احد بيوت اغادير المتهدمة.. يضطرب سندباد وتتكلم يمنى كلمات غير مفهومة.. وتتظاهر ارغان بانها نائمة. ويسمع الطفل صوت الجدة «لا لا مليكة» «لقد حلموا بالجنوب واضاعوا معالم الطريق. فلا قرية النسيان ولا قرية الانتظار ماثلتان في ذاكرة هذه البلاد. لقد اقتلعتك من أرض «فاس» الطرية لكي تخالط وجوهاً أخرى للجنون والألم. وقد نصحت بأن يترك الباب مفتوحاً للشك وللخطأ لكي تتمكن الحقيقة أيضاً من الدخول. اعلم الآن أن «مملكة السر» لم تعد حلماً وهذه القلعة» (ص٢١٣) «سترى «ماء العينين» يعدو بجواده ويبلغ الشمال» «ستكون وفياً لكبرياء الأجداد والصخب الداخلي. الموت في سبيل تلك الكبرياء، وذلك الصخب الداخلي وتلك الأيدي، عمل كان أجدادك يجيدون تماماً القيام به» .ص٢١٤).

ويأتي رجال ويأخذون أرغان ليعيدوها إلى البيت الذي هربت به. ويشعر سندباد ويمنى بمزيد من القلق «كان كلّ شيء يتهدم فيهما ببطء شديد، وقد غمرهما شعور بأن لارجعة في ذلك. كانا يتفتتان وينهاران شيئاً فشيئاً» (ص٢٢٢) ويصلان إلى مكان منعزل فلا يعرفان إن كان مقبرة أم المكان «المقدس الذي تفك فيه رموز الألغاز وتقرر المصائر المعلقة» (ص٢٢٣).

ويخذلهما الجسدان. لقد تخلى عنهما الأجداد ورفعوا عنهما الحماية، وشعرا بالانسحاق. ولم تعد يمنى «تشعر بأي ألم» «كانت تنتظر وهي مستلقية على الأرض وعلى وجهها ابتسامة خفيفة، تعبر عن طمأنينة عميقة، فقد منحها العفو ذلك الغسق الجميل جداً (ص٢٢٥) وترى في لحظات الاحتضار وجه ادريس «وقد حافظ عليه الموت دون أن يمس جماله وجنونه. كان يمتطي صهوة جواد، في الجانب الآخر من أحد الأنهار. ومد لها يده وأمرها بأن تذهب لتلحق به، هزت يمنى رأسها ثم اختفت صورة ذلك الوجه، وكانت دموع الفرح والسعادة عالقة باهداب تلك العينين» (ص٢٢٦) وتعود إليها صورة «فريحة» ثم تعود صورة «الخيال» «لم يعد كائناً من كائنات الأحلام» ثم انطفأت الصور. وهي تعلم الآن أنها ستموت شوقاً وحنيناً، فالذهاب بطفل إلى الجنوب لإغناء ذاكرته وهم خادع في الواقع ويلزم لذلك الكثير من «الايمان واللاشعور» واللاشعور هو الذي جعل الناس لايرون في الشيخ «ماء العينين» «إلا صورة البطل الوطني الذي قاوم الاحتلال الاستعماري ونسوا أن يقولوا إنهم صنعوا منه اسطورة وقديساً وصورة، وأنهم أخفوا الطابع الاقطاعي الاستبدادي وحتى المستعبد لهذا الزعيم العشائري الذي كان يحلم بأن يصبح رئيس دولة بكاملها» (ص٢٢٧).

وانطفأت يمنى بهدوء «كما تنطفىء شمعة لم يعد لديها ماتضيء له» ودفنها سندباد بين شجرة التين وينبوع الماء

الدافيء. وبكى واعتبر نفسه مسؤولاً عن مصير الطفل - احتراماً لقوانين السر. وعاد بذاكرته إلى البيت الذي عرفه طفلاً، وتعرفت عليه الأشياء من جديد وتذكرته. واغفت «فاس» باكراً كي تفسح له طريق العودة.

وفكر بالطفل وبصديقه «بوبي»: «كان رجلاً مسكيناً يستحق الشفقة، كأنه من كوكب آخر، ضل سبيله وأخطأ فأتى إلى كوكبنا» «لقد مات بعد أن خبر الجحيم على الأرض» وصار الآن بعيداً عن متناول الآلام (ص.٢٢).

ولم يعد سندباد يشعر بأهمية ماالحياته. «حتى الذكرى التي استعادها لم تمنحه القوة الكافية أو القناعة لاستئناف السيرعلى آثار حب لم تكتب له الحياة» (ص٢٣١) وراح ينتظر «وقد عصف به اليأس» صار رجل الزهد والتخلي «رجل تلك الحرية القاسية الدامية والجارحة كالحقيقة» (ص٢٣٢) وصار النور لايريه طريق العودة بل سيعين له المكان المختار لنهايته، وتقلقه الأسئلة: «لمن يعهد ببراءة الطفل في الوقت الذي ألف الجميع المذلة؟» هل يهتف «أيها الشعب ماذا فعلت بكرامتك؟» (ص٢٣٣)

ويرى أن سيدة يرافقها رجلان قد أتت بثياب عروس لتأخذ الطفل على جواد أبيض. وهدأ كل شيء. جذبته الأرض وطواه الثرى.

ودعا أحد الشيوخ في مسجد مولاي ادريس في مدينة فاس إلى أداء صلاة الغائب على أجساد مجهولة الاسماء، اختفت بعد أن طوتها أرض بعيدة.

هل كان جمال، صديق سندباد وحبيبه، الذي هرب خوفاً من جنون حبه، هو ذلك الشيخ؟ لاندري.. لكنه يرمز اليه والينا جميعاً.. أما صرنا نهرب من حب الاحياء لضيق الوقت ثم نرثيهم حين يرحلون، أو نبسط أيدينا لنصلي صلاة الغائب على أرواحهم؟